I DIALOGHI DI PLATONE

VOLGARIZZATI

I DIALOGHI
DI
PLATONE

NUOVAMENTE VOLGARIZZATI

DA

EUGENIO FERRAI

VOL. II.

DIALOGHI SOCRATICI

SECONDA SERIE

PADOVA

TIPOGRAFIA DEL SEMINARIO

1875

AL SUO CARISSIMO

EMILIO TEZA

PROFESSORE DI FILOLOGIA COMPARATA

NELL'UNIVERSITÀ DI PISA

IL VOLGARIZZATORE DEDICA

INDICE

DEL VOLUME SECONDO

DIALOGHI SOCRATICI

SECONDA SERIE

EUTIFRONE

PROEMIO

ALL' EUTIFRONE

Tre dialoghi apologetici, i quali non possono in verun modo collocarsi in una medesima categoria col Liside, col Lachete e col Carmide, aprono la seconda serie de' dialoghi Socratici. Per più rispetti, che verremo a mano a mano indicando, questa nuova serie di dialoghi dalla prima è diversa, pur avendo a comune la semplicità della composizione e l' artistico procedimento. Come ne' minori dialoghi della prima serie, anco in questo che ora prendiamo a studiare, l' azione dramatica a due soli personaggi è commessa; più che ad instruire, mira a confondere la falsa sapienza, offerendoci un uomo che si crede ed ha fama di sapiente, ma la cui scienza formale non regge di fronte alla semplice sapienza di Socrate e alla logica chiarezza della sua dottrina. Anche il nostro dialogo resta a bello studio interrotto, e pur esso si parte in due ordini di pensamenti, che tra loro simmetricamente rispondono. In un giro di confuse rappresentazioni e di mal sicure opinioni la prima parte si svolge; laddove l' altra per contrario ne offerisce un processo graduale e un proprio svolgimento di generali concetti; e 'l punto centrale del dialogo, che alle

due serie de' pensamenti segna il proprio confine, è quello pel quale, a così dir, si risveglia nell'interlocutore di Socrate la consapevolezza della sua propria ignoranza.

Questa affinità manifestissima dell'Eutifrone co' minori dialoghi e una certa povertà di pensieri, quale non si rinviene in verun altro dialogo di questo stesso periodo, come hanno attirato su l'Eutifrone il severo biasimo dello Schleiermacher (1), così hanno fatto nascere non lievi sospetti su la sua autenticità. E Federico Ast, di cui i miei lettori già conoscono i soverchi ardimenti dell'ingegno, pur riconoscendo lo spirito platonico del dialogo, affermò di ravvisarvi l'opera mal riuscita d'un imitator dissennato, per ciò che le manchi ogni vigore di speculazione, nè della vera essenza della pietà onde discorre, abbia accenno veruno (2).

Di fronte a una critica tanto severa è sembrato a noi fosse 'l miglior consiglio calcare la via che già tenemmo proemiando a' minori dialoghi. E per ciò studieremo da prima il concetto greco della religiosità in sè medesimo; indi offriremo la prosopografia del dialogo e ne indagheremo la ragione artistica; daremo da ultimo l'analisi del dialogo; e per questi tre procedimenti critici, se ci riesca condurli a dovere, noi otterremo la soluzione del problema sollevato dall'Ast e la determinazione insieme dello scopo del dialogo e del tempo, nel quale debb'essere stato dettato.

(1) Vedi la breve Einleitung alla traduzione di quel dialogo. Ersten Theiles Zweiter Band. Dr. Aufl. S. 37. u. f.

(2) Ast Platon's Leben S. 469.

II.

La lingua greca, per prendere dal fatto della lingua le mosse, è ricca di parole che al concetto di religiosità e di santità corrispondono e le relazioni significano tra l'umano e Dio. Ma come la prima credenza negli dei si congiunse nel cuore dell'Ario primitivo ad un sentimento di timore, così a fondamento delle espressioni che la religiosità ne significano, ora sta 'l concetto stesso del timore ed ora quello d'una specie d'accordo passato tra gli umani e le superiori potenze, e pel quale siano stabiliti d'ambo le parti diritti e doveri. In questa specie d'accordo ha fondamento tutto 'l culto de' sacrifici co' suoi simboli e con la varietà delle sue pratiche; e così presso gli antichi popoli surse il concetto d' un diritto divino a lato al- l' umano diritto. Come questo concetto d' un giure divino si sia svolto appo i popoli che hanno avuto instituzioni sacerdotali larghissime, non è mestieri sia da noi dimostrato; negli stati greci all' incontro, ove 'l sacerdozio nè si costituì in casta, nè conseguì largo imperio, le origini religiose furono piuttosto consacrate per la tradizione che non in forme scritte stabilite e fermate; e per ciò a lato al diritto della città fiorì ed ebbe vigore un giure divino, benchè l' un diritto venisse talora ad innestarsi nell' altro e 'l diritto cittadino s'inalzasse fino alla sfera del giure divino. Se non che, ben per tempo, ad una con queste esterne comprensioni delle relazioni tra gli uomini e la divinità altre e più pure e più spirituali se ne manifestano, per le quali gli dei sono le forze morali della vita, le guardie e i custodi degli ordini della famiglia e della città. E a mano

a mano che tra' popoli greci la consapevolezza della legge morale avanzava, la religiosità s'appresentò sotto ambedue questi rispetti alle menti pensanti, quasi fosse un ramo della giustizia o un modo di sentire e d'operare conforme al divino diritto e quasi un profondo sentimento morale che negli ordini della famiglia e dello stato riconosce una sacra potenza inviolabile.

Questo modo di concepire la religiosità fu eziandio purificato dal socratismo. La pietà religiosa dell'animo era per Socrate la retta conoscenza di ciò ch'è normalmente stabilito in relazione alla divinità, ed il culto che da questa stessa conoscenza procede inverso gli dei. Ella è quindi virtù subordinata a giustizia ed etico sentimento ad un tempo che riconosce l'ordine supremo del mondo; il perchè a lato alla sapienza, alla giustizia, alla sophrosyne ed al valore anco l'εὐσέβεια ha 'l suo luogo (1). Ma nel tempo in cui Socrate professava questa semplice dottrina, un profondo rivolgimento religioso s'era compiuto nel cuor degli Elleni. Chè da un lato i filosofi joni della natura proclamato aveano la vita interiore del mondo svolgentesi ed operante per forza propria secondo eterne leggi; e dall'altro lato gli Eleati s'erano alzati sino al concetto dell'unica primigenia sostanza eterna che tutte cose in sè comprendesse. La primitiva religione popolare e le forme sue, obliatone il significato simbolico, passavano per assurdi e immorali favoleggiamenti; e le antiche credenze e la fede de' padri spegnendosi, una vera ruina religiosa invase i più fiorenti stati dell'Ellade, ogni concetto di divino diritto portandosi dietro nel suo tremendo scrosciare e minacciando d'abbattere ogni fondamento di moralità. A que-

(1) Mem. Socrat. II. 1. 28. IV. 6. 2.-4.

sto impeto della rivoluzione religiosa i poeti massimi, Pindaro, Eschilo e Sofocle opposero la potente armonia del loro etico sentimento, studiando a purificare la fede negli dei, che parve ravvisassero come simboli d'eterne idee etiche. Ma poco appresso Euripide ti fa già sentire l'antitesi tra la religione popolare e la filosofia con quella medesima asprezza, onde la significava Protagora, a rischio eziandio che ne abbia a soffrire la purezza ideale della poesia.

Nella semplice pietà del suo cuore, tutto inteso all'etico instauramento, Socrate sentì veramente della religione allo stesso modo che i grandi poeti. Gli dei, onde non curava di approfondire la intima essenza, gli apparivano le potenze morali supreme; e 'l devoto rispetto a queste supreme potenze, qual e' lo sentiva in sè medesimo, riguardava come mezzo efficacissimo allo avanzamento nella virtù. Chiunque abbia studiato Socrate sinceramente e tranquillamente nelle imagini che ce ne trasmiser gli antichi, ha dovuto riconoscere il suo sentimento religioso a quello di Sofocle essere vicinissimo: ch'egli ha accolto quasi intiero il patrimonio religioso della sua stirpe, quelle sole leggende rigettando che già a molti erano apparse indegne fizioni di poeta. Ma a fianco a questi illuminati credenti, come sempre accade quando un'antica credenza si spegne nel contrasto delle nuove speculazioni a cui s'è levato il pensiero intorno alle cose divine, son sempre gli ortodossi, i quali con maggiore o minore entusiasmo si fanno difensori delle antiche dottrine; e non potendo negare che non vacillino, in sistema si compiacciono di riordinarle, quasi sperino richiamarle a vita con una nuova e più spirituale esposizione, con indicazioni più sottili e nuove, che all'intelletto e alla parola del popolo le rendano meglio accessibili. Ne' periodi

di lotta religiosa indi avviene che tra' credenti la pietà abbia come due forme: l' una vera, virtuosa e conscia di sè medesima; l' altra vana, infruttuosa, fallace: queste due forme della pietà e della religione messe a fronte da Platone sono 'l subbietto del dialogo che si denomina da Eutifrone.

III.

Il quale, ignoto a noi per ogni altro rispetto, è un ortodosso fanatico della patria religione dell'Ellade, che nel suo fanatismo soffoca i sentimenti naturali più cari all'uomo per portare accusa d'empietà contro il suo genitore medesimo. Una caratteristica tanto accentata e di sì nero colore, parve quasi offendesse l' anima intemerata di Federico Schleiermacher, tanto che sospettò non avesse fondamento nel vero, ma da altre persone e da altri tempi fosse per artistico intendimento trasportata da Platone sopra Eutifrone. Nessuno più di noi alla libertà de' procedimenti artistici di Platone è disposto a concedere; ma veramente sino al segno indicato dalla ipotesi dello Schleiermacher non ci sentiamo ardimento di giungere. Come scrisse già lo Steinhart, è impossibile ammettere attribuisse Platone di sua fantasia sì grave atto ad uomo che tra gli Ateniesi doveva essere ben conosciuto, come quegli del quale fa pur ricordo un' altra volta nel Cratilo (1) indicandone eziandio il demo originario di Prospalta. Tanto che su la indicazione del Cratilo e più su la imagine che n' è offerta dal nostro dialogo, antichi scrittori, quali Numenio presso Euse-

(1) Pag. 396. d. È notevole che il Cousin abbia preso il nome del demo pel patronimico.

bio [1] e Diogene Laerzio [2], hanno studiato a rifarne la vita, affermando quest' ultimo che dopo 'l colloquio avuto con Socrate e riferitoci da Platone, abbandonasse il vate teologo l'accusa intentata a suo padre. Noi veramente non presteremo all' affermazione del Laerzio maggior fede che alla ipotesi dell' espositore alemanno. Ma rinunziando ad una istorica realtà del colloquio, riteniamo affatto istorica la persona dell' interlocutore, il quale, e pel carattere suo e per gl' intendimenti dell' animo, è un vero contrapposto di Socrate: e ciò che in questa antitesi de' due personaggi più vivamente ne colpisce, è la condizione opposta d'accusatore e d' accusato nella quale essi si trovano nel portico dell' arconte re. Già Mélito, com' è noto, aveva contro Socrate l' accusa prodotto: il sapiente, che aveva parlato sì alto all' intelletto di Platone, doveva rispondere di due capi d'accusa: di corruzione de' giovani e d' introdurre novelle deità; la quale condizione del maestro naturale è, provocasse nell' intelletto platonico la dimanda: che cosa sia pietà e quale delle sue forme meglio risponda al concetto d'essa virtù, se quella de' seguitatori a ogni patto e senza riserva delle antiche credenze, quali erano Mélito ed Eutifrone, ovvero l' altra che serbando la piena e perfetta armonia della vita morale in un' umile tranquilla venerazione, s' asteneva dal penetrare nelle cose occulte, ma si conformava nelle opere a' divini precetti, come appunto da Socrate la vedea praticare.

Ad investigare il vero concetto della pietà, secondo il suo costume, Platone colloca di fronte due esemplari caratteristici: la imagine della vera pietà conscia a sè stessa

(1) Praep. Ev. XIII. pag. 651.
(2) II. 29.

e virtuosa in Socrate, e quella della falsa, vana e infruttuosa credenza in Eutifrone. La fama volgare lo proclamava uno de' più illustri teologi e mitologi del suo tempo; ma nel fondo non era se non un ciarlatano fanatico, la cui frivolezza, messa che fosse in aperto, avrebbe sfatato tutto 'l partito reazionario che, tenendosi stretto a forme ed a favole omai prive di vita, doveva ancora per lunga pezza contrastare all' impeto de' tempi nuovi. D'altra parte Eutifrone non è un nemico malevolo, nè un persecutore di Socrate; non vuol anzi creder possibile la condanna di Socrate, che pone quasi nella sua medesima schiera; i ragionamenti di lui intorno alla divinità e in proposito del suo interno demone prende quasi conferma delle cognizioni sue proprie, e Mélito deride com' uomo che è di verun conto, anzi tale che dov' egli volesse, potrebbe chiamare dinanzi a' tribunali, trovando agevolmente materia ad una accusa ne' suoi molli costumi. Eutifrone, qual è nel nostro dialogo disegnato, è un politico religioso ed un sofista ad un tempo. Come partigiano ch' egli è, serve mirabilmente allo scopo pratico del dialogo prendendo in certa guisa il luogo di Mélito che a Platone non poteva convenire d' introdurre; come sofista che studia a chiarire le popolari idee religiose, fa la parte medesima, che nel Menone e nel Gorgia e in tutti i dialoghi di questo periodo sosterranno i personaggi diversi che la dottrina sofistica ne rappresentano. E così, per la scelta d'Eutifrone, due effetti ha potuto conseguire Platone: ne ha dimostrato da un lato, come Socrate sia superiore ad ogni sospetto, e quanto vana e infondata sia l'accusa che un giovine senza autorità gli ha promosso; d'altra parte ha potuto dare a tutta la sua scrittura quel tono scherzevole e ameno che affatto gli sarebbe stato interdetto, se al

suo Socrate avesse immediatamente contrapposto l' odioso Mélito. In queste ottime condizioni mettendo di fronte al falso il vero saper religioso e alla falsa la vera pietà religiosa contrapponendo, è messa in aperto la nullità di quel volgare pregiudizio che le Nubi Aristofanesche avevano già portato su la scena d'Atene.

IV.

Per una discreta introduzione (1) onde ci è fatto noto l' interlocutore di Socrate, e nella quale di tanto in tanto apparisce nella sua sinistra luce la odiosa figura di Mèlito, siamo avviati al dialogo. Come già Ippia e Lachete, così Eutifrone, nella prima risposta che dà alla dimanda di Socrate, τί φῄς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον, o che sia santo e ciò che santo non è, in luogo del generale concetto che è addimandato, adduce un esempio che quadra al suo proprio caso particolare (2). Insistendo Socrate nella sua richiesta d' un generale concetto, qui per la prima volta ci si offre la dottrina platonica della idea archetipo, o l' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν (3). La quale cosa notiamo con iscrupolosa diligenza per due ragioni: e perchè in grazia di tale dottrina la nuova serie de' dialoghi di buon tratto dalla anteriore dilungasi, e perchè al difficile problema dell' ordinamento delle scritture platoniche come altra volta dicemmo, ci sembra che non scarsa luce debba venire dall' andar seguitando il lento svolgersi della capitale dottrina platonica.

(1) Pag. 2.-5. d. dello Stefano.
(2) Pag. Stef. 5., e.-6. d.
(3) Pag. Stef. 6. d.

La seconda risposta d'Eutifrone: ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον, o che sia santo quello che è accetto a gli dei e non santo ciò che ad essi accetto non sia (1), pecca per questo che scambia una fortuita e accidentale determinazione col concetto essenziale. Ella è quindi assai agevolmente confutata da Socrate, dimostrando che ciò che è santo, non è tale in quanto gli dei lo amino; ma sì gli dei lo amano per ciò stesso ch'è santo. Se non che a questa facile dimostrazione con bell'artificio Platone intreccia due altre discussioni, una a così dire grammaticale e logica, e l'altra teologica. Per la prima spiega la derivazione dell'aggettivo dal verbo, quasi esso esprima lo stato derivato dall'azione o dalla passione significata dal verbo. L'altra tocca alla polemica di Socrate in proposito de' miti della religione popolare, che a gli dei attribuivano lotte e contrasti per la giustizia; le quali lotte dove s'ammettano, la definizione d'Eutifrone affatto è rovesciata, per ciò che quello sarebbe accetto ad alcuni dei, ad altri sarebbe odioso. E nel toccare a queste dottrine Platone accenna non solo a' temi più comuni della esposizione erudita dell'epos popolare che si faceva al suo tempo, ma eziandio a quelli che aveva trattato la grand'arte de' tragici e de' plastici.

La seconda parte del dialogo (2) va diritta al suo scopo. In essa la pietà è affatto socraticamente determinata quale un secondario e subordinato concetto della giustizia, o come la giustizia stessa a rispetto degli dei. In altri dialoghi posteriori (3) ha svolto Platone questo stesso concetto, e per

(1) Pag. Stef. 6. e.

(2) Pag. Stef. 12. d.

(3) Vedi per esempio il Gorgia pag. 507. Ricorda le parole di Cicerone: de n. deorum I. 41.: «est pietas iustitia adversum deos: sanctitas scientia colendorum deorum».

esso va a quello che già il Socher e dopo lui molti altri riconobbero essere il punto capitale del nostro dialogo. Quale splendido fine si propongon gli dei accogliendo il nostro culto? La risposta che avrebbe dato Platone a questa dimanda, non è difficile indovinare a chi abbia letto il Menone e l'Eutidemo. L'uomo fatto pel culto cooperatore a' supremi beni di Dio è un pensamento platonico altissimo e ben vicino alle dottrine cristiane; ma a questo pensiero non è qui dato svolgimento, perchè Eutifrone non ne sarebbe capace, egli, il pio falso, che la pietà ripone negli atti esteriori. Per ciò Socrate, quasi acconciandosi alla corta veduta del suo interlocutore, si limita a dichiarare sia la pietà un sapere di ciò che si ha da dare a gli dei e di quello che ad essi si può addimandare. La quale definizione non può affatto essere rigettata, avvegnachè sia suscettiva d'una buona e larga esposizione in conformità di quanto il platonico autore dell'Alcibiade secondo ne viene insegnando, ma non deve tuttavia accogliersi come la vera e propria definizione della pietà per Platone, quale all'Hermann apparve. La scherzevole arguzia, sia la pietà la scienza del commercio che intercede fra l'uomo e la divinità, e nel quale tutti i profitti sono per l'uomo, asconde senza fallo il pensiero socratico, che gli uomini da gli dei s'abbiano soli beni, sì che di soli beni li hanno a richiedere nelle loro supplicazioni e onorarli in modo corrispondente alla essenza di essi beni; ma 'l tono scherzevole e arguto che alle relazioni dell' uomo con la divinità dà aspetto di traffico toglie affatto a questa dichiarazione il carattere d'una vera e compiuta definizione platonica. Eutifrone volendo allargare il concetto socratico, torna ancora una volta al suo solito punto che santo sia ciò ch'è gradito a gli dei, e quindi rompe a mezzo il dialogo

senza pervenire ad una vera conchiusione finale, ma avendo porto a così dir l'occasione di mostrarne rappresentata la vera pietà di Socrate, che serve a Dio facendosi suo ministro nella educazione e nel miglioramento degli uomini.

Il nostro dialogo che parve a taluno sì povero di resultamenti scientifici, consegue per noi, come già per lo Steinhart, tre fini: lo svolgimento dialettico del concetto di pietà; una nobile protesta contro certe dottrine della religione popolare dannose alla moralità; e la difesa di Socrate da un'accusa tristamente calunniosa. Il perchè non ci pare sia necessario di tornare nuovamente a combattere i giudizi dell'Ast su la sua genuinità. La freddezza, la indifferenza, la bassezza con cui parve al critico alemanno sia trattato Socrate nel nostro dialogo, non ci hanno offeso nelle ripetute letture di questo dialogo; i lampi del genio platonico se non sono frequenti, pur non difettano; e se 'l dialogo non si leva alle maggiori altezze, ci sembra sia da attribuire al momento in cui dovette esser dettato. Più che un incompiuto esercizio dialettico, quale lo giudicò lo Schleiermacher, sembra a noi una scrittura, com'oggi dicesi, d'occasione, dettata e messa in luce probabilmente nell'intervallo tra l'accusa e 'l giudizio di Socrate. Discostandoci dall'Hermann, che affermò l'Eutifrone posteriore alla morte di Socrate [1] col Socher [2], noi riteniamo provata la nostra tesi dal tono ilare e scherzoso del dialogo, che quasi del destino imminente par non si curi. E questa giocondità e ilarità della intonazione del nostro dialogo anco meglio si farà manifesta al lettore pel confronto con l'Apologia e col Critone e massimamente poi con più luoghi del Gorgia, dove

(1) Gesch. d. pl. Philos. S. 642.
(2) Ueber Plat. Schrift. S. 62. u. f.

si è come versata tutta la interna amarezza dello scrittore per la sorte incontrata dal suo maestro. Nè da questo critico giudizio ci smuove la facile obbiezione, che la tirata contro Mélito e le libere parole su le popolari credenze avrebbero più nociuto che giovato a Socrate, pendente il processo. Per un popolo assuefatto alle asprezze della comedia antica, la comica pittura di Mélito non aveva nulla d'offensivo, e dove Platone l'avesse fatta dopo 'l fato di Socrate, certo che avrebbe saputo trovare nella sua tavolozza molto più foschi colori. Le considerazioni poi che attengono alle credenze negli dei falsi e bugiardi, non erano nuove, anzi per mille modi già ricantate da' poeti ortodossi; mentre a dipinger Mélito, qual' è dipinto, e a ripetere la dottrina de' più eletti spiriti si potè sentir incoraggiato Platone dalla speranza anzi dalla sicurezza che un' accusa portata contro Socrate non potesse cader che nel vuoto.

EUTIFRONE

EUTIFRONE. SOCRATE.

Capo I. Stef. vol. I. pag. 2.

Eutifrone. Che novità è mai questa, o Socrate, che, lasciati i tuoi soliti conversari al Liceo [1], t'aggiri oggi qui pel portico del re [2]? tu non hai certo, com' io, una qualche causa col re.

Socrate. Non una causa [3], ma un'accusa, o Eutifrone, la chiamano gli Ateniesi.

Eutifrone. Che di'? qualcuno dunque, come pare, ti ha intentato un'accusa [4]? ch' i' non saprei immaginarmi, tu un altro accusassi.

Socrate. No certo.

Eutifrone. Dunque altri te accusa?

Socrate. Appunto.

Eutifrone. Chi è desso?

Socrate. Nemmen' io lo conosco affatto, o Eutifrone; ma par ch'e' sia giovine e oscuro; lo chiamano, credo, Mélito, ed è del demo Pitteo [5]. Se tu hai in conoscenza un qualche Mélito Pitteo, co' capelli lisci, la barba rada e 'l naso adunco, egli è desso.

Eutifrone. Nol conosco, o Socrate; ma qual mai accusa t' intenta?

Socrate. Quale? non indecorosa per lui, a me sembra; chè per giovine ch'egli è, non è da poco l' intendersi di cosa di tanta importanza. Egli in fatti afferma sapere in che modo i giovani si corrompano e chi siano coloro che li corrompono. In vero e' rischia abbia da essere un sapiente; il quale scorta la insipienza mia, quasi ch'io corrompa i coetanei suoi, muove ad accusarmi dinanzi alla città, come si farebbe dinanzi alla

madre. E tra' politici davvero che costui, parmi, abbia bene incominciato; imperciocchè bene sta di prendersi pensiero de' giovani per i primi, affinchè quanto migliori riescano; come appunto il colono, ragionevole è che per prime si prenda pensiero delle tenere pianticelle e in appresso dell'altre (6). Or così appunto anco Mélito forse di noi per i primi fa lo spurgo, i quali corrompiamo, com'ei dice, i germi della gioventù. In appresso poi è manifesto, che rivolgendo sue cure a gli adulti, addiverrà cagione di beni moltissimi e grandissimi per la città, com'è naturale accada a chi da tanto be' principii incomincia.

Capo II.

EUTIFRONE. Ben così vorrei, o Socrate, ma forte temo, non gli avvenga il contrario. Chè veramente e' mi pare, incominci come dicesi, a rovesciar la città fin dall'ara e dal fuoco (7), quand'e' si accinge a fare a te ingiuria. Ma dimmi per quali atti egli afferma tu corrompa la gioventù?

SOCRATE. Assurdità, o dolcissimo, soltanto ad intenderle. E' sostiene, io mi faccia inventore di dei (8); e com'uno che crei nuove divinità, e alle antiche non presti culto (9), per questi titoli, com'egli afferma, m'accusa.

EUTIFRONE. Intendo, o Socrate: perchè tu di' ti si faccia da presso ogni qualunque volta il tuo demone (10); come dunque tu fossi un novatore in divinità, e' t'intenta l'accusa, e per calunniarti si fa innanzi al tribunale, sapendo come di questa fatta calunnie (11) s'abbiano facile passo tra 'l volgo. Di me all'incontro, quand'io per poco in parlamento ragiono in divinità, preannunziando il futuro, se la ridono come d'un matto. E sì ch'io non ho mai detto altro che il vero; ma la non è che invidia contro noi tutti; nè già è da prendersi d'essi pensiero, ma da andare per la stessa via.

Capo III.

SOCRATE. Diletto Eutifrone, la non mi sembra tuttavia cosa da ridersene. Chè a gli Ateniesi, come parmi, non ne cale già di molto, se uno estimino valoroso in qualcosa, purchè non sia buono a farsi altrui maestro della propria virtù; ma se credano ch'e' sia buono a far gli altri simili a sè, se l'hanno a male, vuoi per invidia, come tu di', o vuoi per altra cagione.

EUTIFRONE. Veramente del come essi siano a mio rispetto disposti io non bramo per nulla di fare esperimento.

Socrate. Forse che, come pare, tu ti metti in mostra di rado, nè vuoi insegnare altrui il saper tuo; io invece ho da temere non sembri loro che, per lo amore degli uomini, non sia andato qua e là dicendo quanto mi so, non solo senza mercede, ma anche volontariamente profferendomi, se uno volea darmi ascolto. Per ciò dunque, i' lo diceva testè, se fossero per ridersela di me come di te stesso tu ha' detto, non vi sarebbe nulla di male averla da fare in tribunale con chi se la rida e prenda in ischerzo; ma ove se la prendano in sul serio, come l'andrà a riuscire, è affatto ignoto, tranne che a voi altri indovini.

Eutifrone. Ma forse, o Socrate, la sarà cosa da niente; e poi tu a sostener la tua causa ci metterai tutto 'l tuo ingegno, com'io penso di far per la mia.

Socrate. Anco tu dunque, o Eutifrone, hai una causa? sei accusato od attore? Capo IV.

Eutifrone. Attore.

Socrate. Contro chi?

Eutifrone. Contro tal che, accusandolo, io mi passo per matto. 4.

Socrate. Che mai? perseguiti forse un che voli?

Eutifrone. Ci manca di molto ch'e' voli, ch'e' si trova ad esser ben vecchio.

Socrate. Chi è desso?

Eutifrone. Mio padre (12).

Socrate. Tuo padre, il mio brav' uomo?

Eutifrone. Appunto.

Socrate. Ma quale è l'accusa e di che lo hai chiamato a rispondere?

Eutifrone. D'omicidio, o Socrate.

Socrate. Affè d'Eracle! certamente che il volgo degli uomini ignora, o Eutifrone, come la cosa s'abbia da condurre a bene: condur bene una tal pratica io stimo non sia pel primo venuto, ma sol per chi sia molto innanzi nella sapienza.

Eutifrone. Molto innanzi da vero, per Giove, o Socrate.

Socrate. Gli è qualcuno de' tuoi congiunti il morto di man di tuo padre? già questa la è cosa certa: chè per un estraneo tu non gli avresti intentato accusa d'omicidio (13).

Eutifrone. Ridicola, o Socrate, tu creda esser qualche divario, secondo che 'l morto sia estraneo o congiunto! ma e non è da tener conto di ciò solamente, se chi ha ucciso abbia con giustizia o no dato morte, e dov' e' l'abbia data con giustizia, lasciar andare; dove no, perseguitarlo, se anco sia della tua casa medesima e teco il pane divida? Altrimenti noi ci contamineremmo del pari se, avendo coscienza del fatto, con lui convivessimo, senza che e noi stessi e lui purgassimo per la via dell' accusa. Del resto il morto era un mio vicino, e quando davamo opera alle nostre terre in Nasso, e' lavorava là alla nostra mercè (14). Fuori di sè dunque pel vino e fatto montare da qualcuno de' nostri famigli in grandissimo sdegno, e' mise a morte il servo: allora mio padre, strettegli in catene le mani ed i pie', e gettatolo in una fossa, mandò qua taluno per dimandare all'esegeta (15) che cosa avesse da fare. Ma nel frattempo non si dette verun pensiero di quest' uomo che aveva carico di catene, quasi che, omicida essendo, fosse cosa di nessun momento, se anco morisse. Il che appunto accadde. Imperciocchè o di fame o di freddo o pel peso delle catene e' si morì, prima che 'l messo facesse ritorno dall' esegeta. Ed è perciò che 'l padre e gli altri della famiglia male comportano ch' io per un omicida chiami mio padre in causa capitale, mentr' egli di fatto non ha dato morte, com' essi vanno dicendo, e s' anco di sua mano avessela data, essendo un omicida l' ucciso, non era 'l caso di prendersene verun pensiero; dicon poi anche la sia un' empietà che un figliuolo perseguiti in giudizio il padre per omicidio. Ma essi, o Socrate, non sanno bene distinguere come stiano le cose divine, quanto a ciò che è santo e non santo (16).

Socrate. E tu, per Giove, o Eutifrone, tanto addentro ti credi nelle cose divine, da sapere come le stan veramente; e così ciò che è santo e ciò che è empio; tanto che, operando alla guisa che dici, non temi col chiamare il padre in giudizio, t' accada di commettere atto da tua parte empio?

Eutifrone. A nulla, o Socrate, gioverebbemi l' instituto mio, 5. nè in nulla Eutifrone si distinguerebbe dal volgo, se tutto ciò io non sapessi a puntino.

Socrate. Grande ventura dunque per me ch' io mi metta tuo discepolo, o mirabile Eutifrone, e in risposta all'accusa di Mélito a questo stesso modo lo provochi (17) dicendo: anch' io pel tempo passato faceva grandissimo caso d'intendermi di cose divine, ma ora, da ch' egli m' afferma reo d' introdurre di mia testa novità nelle cose degli dei, affè ch' io divengo discepolo tuo. E se tu, o Mélito, i' mi gli farò a dire, ammetti, che Eutifrone sia in queste cose sapiente e la pensi diritta, fa' pure di me la stima medesima, nè mi chiama in giudizio. Se no, prima che contro me, contro di lui lancia l'accusa (18) ch' egli è 'l maestro, come corruttore che è degli uomini adulti, di me e del suo proprio padre: di me che altrui insegno, e di quel-l'altro, che gli altri corregge e punisce. E se nè mi dia ascolto, nè lasci andare l'accusa, o se in mia vece non chiami te in giudizio, io stesso ripeterò in tribunale i ragionamenti, co' quali avrò fatto la provocazione. Capo V.

Eutifrone. Sì per Giove, o Socrate; chè s' egli avrà l'ardimento di metter me in accusa, i' troverò bene, mi penso, il lato nel quale e' sia debole, e molto prima che sul proposito mio, sul suo verserà la discussione in tribunale.

Socrate. Ed io, per ciò che tutto questo intendo benissimo, o amico diletto, vivamente bramo di divenir tuo discepolo, massimamente da che m' accorgo, che altri nessuno e Mélito istesso non pare t'abbia conosciuto qual sei; laddove a me lesse così facilmente in fondo all' anima da darmi fino accusa d' empietà. Or dunque tu, in nome di Giove, dimmi ciò che testè sostenevi di saper tanto bene: che pensi tu sia la pietà e la empietà e quanto all' uccidere e quanto al resto? non è ella sempre l'istessa e sempre uguale a sè medesima in tutti quanti gli atti la santità? e ciò che non è santo, dall'altra parte, non è egli sempre contrario a quello che è santo, ma pur sempre uguale a sè stesso; sì che per tutto ciò che non sia santo, v'abbia una sola idea, sia pur che che vuoi che santo non sia?

Eutifrone. Così è appunto, o Socrate.

Socrate. Di' dunque che cosa ti pensi tu che sia santo e che no? (19). Capo VI.

Eutifrone. Io dico pertanto che egli è santo appunto quello

ch' io faccio ora; chiunque sia reo, vuoi di morte, vuoi di sacrilegio, chiamarlo in giudizio, sia pure che tocchi al padre o alla madre o a chiunque altro si sia, e invece non chiamarlo in giudizio non santo. Imperciocchè guarda, o Socrate, com' io ti porti innanzi argomento grandissimo, ch' ella è così veramente la legge; come già ho detto anco ad altri, egli è proprio così che non la si dee risparmiare a nessun peccatore, chiunque si sia: tutti quanti gli uomini già si trovano ad aver ammesso sia Giove l' ottimo e 'l più giusto di tutti gli dei; e pure tutti sono d'accordo, egli abbia messo in catene il suo proprio padre, perchè senza giusta ragione divorava i suoi propri figliuoli, e che quell'altro a sua volta aveva evirato suo padre per altre simiglianti cagioni [20]. E poi all' incontro e' se la prendono con meco, perchè il padre mio, resosi reo, chiamo in giudizio, contraddicendo a loro medesimi e quanto a gli dei e quanto a me.

Socrate. Per questo stesso, o Eutifrone, io mi trovo messo in accusa; perchè quand' uno si fa a dire di tali cose in proposito degli dei, mal lo comporto. [Ed in ciò, pare, che taluno sostenga io abbia peccato.] [21] Ma ora, se così piaccia anco a te, che tanto innanzi di queste cose t'intendi, mestieri è, come pare, tu sia d'accordo con noi [22]. Che altro in fatti, potremo dir noi i quali confessiamo di non ce n'intendere un bel nulla? ma tu via, per Giove protettore dell' amicizia, dimmi come veramente credi stiano queste cose.

Eutifrone. Anco di più mirabili di queste, che 'l volgo ignora, o Socrate.

Socrate. E la guerra, di', credi tu, che veramente si dia fra gli dei tra di loro, e gli odii tremendi e le pugne ed altri molti mali siffatti, quali da' poeti si narrano e da' buoni pittori si rappresentano in ogni specie di luoghi sacri, e massimamente li raffigura il peplo che nelle grandi Panatenee tutto pieno di queste rappresentazioni si appende in su l'acropoli? [23] direm noi ch' essi sieno veramente, Eutifrone?

Eutifrone. Nè sol questo o Socrate: ma ben di più, come or' ora diceva, i' ti potrò insegnare, se così piacciati, quanto a divinità; che a sentirmi, son certo, tu rimarrai sbalordito.

Socrate. Nè me ne farei già meraviglia. Ma di ciò un'altra volta e a tuo bell'agio. Or ti studia spiegarmi più chiaramente quello ch'io ti dimandava testè: chè tu non m'hai già dato ragione bastevole, o amico, la prima volta quand'io ti dimandava ciò che sia santo; ma sì m'hai detto, che appunto si trova ad esser santo ciò che ora tu fai, perseguitare cioè tuo padre per omicidio. Capo VII.

Eutifrone. E 'l vero ho detto, o Socrate.

Socrate. Può darsi; ma veramente, o Eutifrone, molti altri atti tu di' pur santi.

Eutifrone. E santi son veramente.

Socrate. Ma ricordati ch'io non ti dimandava già questo, tu m'avessi da insegnare uno o due de' molti atti che sono santi, ma sì proprio la idea stessa di santità, nella quale santo è tutto quello che è santo. Tu ha' di fatti affermato di già che per un'unica e propria idea quello che è profano, è profano, e quello che santo, santo. Non te ne ricordi tu? (24)

Eutifrone. Io sì.

Socrate. Or dunque questa medesima idea tu m'ha' da insegnare qual ella sia, affinchè in essa fisandomi e come d'esemplare servendomene, ciò che siagli conforme, negli atti tuoi od altrui, io dica santo e ciò che non sia tale qual ella è, i' dica che no.

Eutifrone. Ebbene, se così vuoi ch'io ti parli, secondo il desiderio tuo mi spiegherò.

Socrate. Sì da vero che 'l voglio.

Eutifrone. Santo è pertanto ciò che sia accetto a gli dei, e ciò che lor non è accetto, non è santo (25). 7.

Socrate. Ottimamente, Eutifrone; così appunto i' cercava, tu mi rispondessi, come or m'hai risposto. Se però tu m'abbia risposto giusto, non so; ma già non è mestieri di dire che tu m'avrai da dimostrare come sia vero quello che dici.

Eutifrone. Sicuramente.

Socrate. Or bene esaminiamo un po' quello che veniamo dicendo: ciò che a gli dei è accetto e l'uomo accetto a gli dei è santo; ciò che a gli dei è in odio e l'uomo ad essi in odio non è santo: ma questi due termini non sono identici, Capo VIII.

anzi tra di loro contrari, il santo e ciò che santo non è. Non è così?

EUTIFRONE. Così appunto.

SOCRATE. E ciò manifestamente è detto a dovere.

EUTIFRONE. Parmi, o Socrate. [In fatti così si dice] (26).

SOCRATE. E che gli dei parteggino, o Eutifrone, e dissentan tra loro e che nascano pur tra di loro inimicizie, non si dice pur questo?

EUTIFRONE. Certo si dice.

SOCRATE. Ma inimicizia e sdegni, o egregio, il dissentimento intorno a che li produce? Guardiamo bene a questo punto: se noi due dissentiamo tra noi quanto a un numero, quale sia il maggiore, questo dissenso ci farà nemici l'uno dell'altro e adirare, ovvero ritornando su' calcoli ci riappattumeremo al momento? (27)

EUTIFRONE. Affatto.

SOCRATE. E se dissentissimo in proposito d'una quantità maggiore o minore, ricorrendo alla misura non cesseremmo subito da ogni dissenso?

EUTIFRONE. Così è.

SOCRATE. Ed ugualmente andando a pesare, i' mi penso, che ci accomoderemmo quanto ad un peso maggiore o minore?

EUTIFRONE. Come dire di no?

SOCRATE. A proposito di che essendo in discordia, e a quale criterio non potendo fare ricorso, diverremmo noi dunque inimici e ci adireremmo l'un l'altro? Forse che tu non l'hai ben presente; ma, suggerendolo io, pon mente se questo non sia il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il bene ed il male. Non è egli forse dissentendo intorno a questi punti, nè avendo un giusto criterio a cui fare ricorso, che noi diveniamo nemici gli uni degli altri, quando ciò accade e a me e a te e agli uomini tutti quanti?

EUTIFRONE. Egli è precisamente questo dissenso qui, o Socrate, e intorno a questi punti.

SOCRATE. E allora? anco gli dei dunque, o Eutifrone, se tra loro per qualche cosa dissentono, dissentirebbero in ciò?

EUTIFRONE. Di necessità.

SOCRATE. Anco tra gli dei dunque, o generoso Eutifrone,

diversamente si giudica, secondo che tu dici, del giusto, del bello, del brutto, del bene e del male. Ch'eglino non contrasterebbero gli uni contro gli altri, se intorno a questi punti non dissentissero. Non è così?

EUTIFRONE. Dritto ragioni.

SOCRATE. E ciò che bello giudica ciascuno di essi e buono e giusto, non se l'ha egli caro, e in odio poi ciò che è contrario?

EUTIFRONE. Appunto.

SOCRATE. Un' istessa cosa adunque, secondo dici, alcuni la giudican giusta e ingiusta gli altri; e intorno ad essa disputando contrastano e si fanno guerra gli uni gli altri: non è così? a.

EUTIFRONE. Così..

SOCRATE. L'istessa cosa quindi, come si pare, è da gli dei odiata ed amata; e la istessa odiosa e cara sarebbe ad un tempo a gli dei.

EUTIFRONE. E' pare.

SOCRATE. E per ciò la cosa istessa sarebbe santa e non santa insieme, o Eutifrone, secondo questo discorso.

EUTIFRONE. E' rischia che sia così.

Capo IX.

SOCRATE. Tu non m' hai dunque risposto a quello ch' i' ti dimandava, o 'l mirabile uomo che sei. Ch' i' non ti chiedeva già quello che è santo e non santo ad un tempo; laddove qui, come sembra, ciò che sia a dio accetto, egli è pure in odio a dio. Il perchè, o Eutifrone, l'atto che ora tu compi, nel punire il padre tuo, non è affatto da meravigliare, se, compiendolo, tu faccia a Giove cosa accetta, ma a Crono e ad Urano odiosa; e pure accetta ad Efesto e odiosa ad Era; e così, secondo che uno dio dall'altro dissenta su un dato punto, lo stesso sarebbe a dire di quelli tutti.

EUTIFRONE. Ma io ritengo, o Socrate, che quanto a questo punto qui nessun degli dei dissenta da gli altri, che cioè chi ingiustamente metta a morte un altr' uomo, non n'abbia da pagare la pena.

SOCRATE. E che? hai tu sentito mai nemmeno un uomo, il quale metta in dubbio che chi ucciso abbia ingiustamente un altr'uomo, o fatto che che sia ingiustamente, non ne deggia pagare il fio?

Eutifrone. Che anzi non se ne stanno mai dal disputare su questo punto e ne' tribunali e da per tutto; e dopo aver commesso ingiustizie, e di molte, ne fanno e ne dicono poi d'ogni specie quando sieno tratti in giudizio.

Socrate. Ma ammettono eglino forse d'aver fatta ingiustizia, o Eutifrone, e ciò ammettendo, sostengono tuttavia di non averne da pagare la pena?

Eutifrone. Questo no.

Socrate. E' non ne fanno dunque nè ne dicon di tutte. Che questo, io mi penso, non abbiano ardimento nè di dire nè di mettere in dubbio, che, dove sian rei d'ingiustizia, non l'abbiano da scontare. Ma sì invece, io credo ch'eglino sostengano di non aver peccato contro giustizia. No?

Eutifrone. Tu di' vero.

Socrate. Non ciò dunque mettono in dubbio, che chi sia reo d'ingiustizia, non l'abbia da scontare; ma di quest'altro punto e' fanno quistione: chi sia che alla giustizia manca e che commettendo e dove.

Eutifrone. Giusto.

Socrate. Ma e ciò non accade pur anco a gli dei, s'eglino, secondo il tuo dire, contrastano del giusto e dell'ingiusto e gli uni sostengono e gli altri negano di mancare a giustizia? Coladdove nessuno nè degli uomini nè degli dei, o il mio brav'uomo, osa mai d'affermare che chi ingiustizia commetta, non n'abbia da pagare la pena.

Eutifrone. Sì certo, o Socrate; in ciò t'apponi al vero e questo è 'l capo essenziale.

Socrate. Ma sì disputano, o Eutifrone, di cadauno de' loro atti, i' mi penso, coloro che disputano, vuoi uomini o dei, se pure disputano anco gli dei. E quanto ad una data azione dissentendo tra loro, da una parte la dicono conforme a giustizia e dall'altra a giustizia contraria. Non è egli così?

Eutifrone. Appunto così.

Capo X. Socrate. Or via, Eutifrone dolcissimo, anco tu mi dimostra 9. che argomento hai per dire che tutti quanti gli dei sentenziano quell'uomo essere stato morto ingiustamente; egli che mentre per mercè lavorava, si rese omicida, e dal padrone

della sua vittima caricato di catene, in esse si morì prima che dagli esegeti, chi ne lo avea caricato, intendesse quello che aveva da farsene; e che a tale proposito bene sta che un figliuolo chiami in giudizio e si faccia accusatore del padre. Su, studiati quanto a ciò di dirmi qualche cosa di chiaro, e massimamente perchè gli dei tutti quanti ritengano una tale azione vada bene e diritta. Che se tu me ne faccia bastevole dimostrazione, non mi starò mai più di darti lode per la tua sapienza.

Eutifrone. Forse, o Socrate, la non sarebbe cosa di tanto poco: perchè mi penso ch' io te lo potrei dimostrar chiaramente (28).

Socrate. So bene ch' i' ti debbo parere alquanto più duro per lo intendere che non i giudici; chè ad essi dimostrerai chiaramente come la sia un' ingiustizia, e quindi gli dei tutti quanti abbiano cotali atti in orrore (29).

Eutifrone. Chiarissimamente, o Socrate, se pure alle mie parole porgano ascolto.

Capo XI.

Socrate. Sì che ti daranno ascolto, purchè paia loro che tu ragioni a dovere. Se non che, mentre tu ora parlavi, io ho riflettuto e fatto quanto a me questa considerazione: se veramente Eutifrone riuscisse a dimostrarmi che gli dei tutti quanti si tengono questa morte per un' ingiustizia, che per questo avrò da Eutifrone imparato che sia santo e che no? In odio certo a gli dei sarebbe un tal atto, come si pare, ma con ciò solamente non parve già poco innanzi definito quello che sia santo e quel che non sia; in fatti ciò che è in odio a gli dei, parve eziandio caro ed accetto ad essi. Il perchè i' te ne dispenso, o Eutifrone, e se così ti piace, sia pure che tutti gli dei giudichino ingiusto quell'atto e tutti l'abbiano in odio. Ma allora non dovrem noi correggere il ragionamento nostro: che santo non sia ciò che tutti gli dei hanno in odio, e santo all'incontro ciò che essi abbiano accetto; e quello poi ch'eglino non abbiano nè in grazia nè in odio, quello non sia nè l'un nè l'altro, ossivvero e l' uno e l'altro? Vuoi tu stabiliamo questa definizione di ciò che è santo e di ciò che santo non è?

Eutifrone. Che ne para di fatti, o Socrate?

Socrate. Nulla invero per me, o Eutifrone, ma tu guarda bene al fatto tuo, se, ciò ammesso, possa con pari facilità dimostrarmi quel che hai promesso.

Eutifrone. Veramente io direi che santo sia quello che gli dei tutti quanti hanno accetto, e all'incontrario, ciò che hanno in odio tutti quanti gli dei, non santo.

Socrate. Ed anco questo, o Eutifrone, non dovrem noi considerare se sia detto con buona ragione, ossivvero lascieremo andare e lo accetteremo sia da noi stessi sia da gli altri, sol che uno dica che la cosa è, ammettendo che la è così veramente? Non sarà da prendere in esame che ne venga a dire colui che abbia ciò detto?

Eutifrone. Gli è da prendere in esame; benchè io ritengo che ora ciò sia detto a ragione.

Capo XII. Socrate. Meglio, o egregio, lo sapremo tra poco (30). Chè fa' un momento questa considerazione: forse che ciò che è 10. santo, per ciò che santo sia, è accetto a gli dei, o per ciò che ad essi è accetto, è santo?

Eutifrone. Non intendo quel che ti dica, o Socrate.

Socrate. Ben mi studierò di parlarti più chiaramente. Noi diciamo una cosa portata e che porta, condotta e che conduce, veduta e che vede: e tutti i modi siffatti tu intendi che diversi sono tra loro e per che maniera diversi.

Eutifrone. Parmi bene d' intenderti.

Socrate. Non vi ha dunque eziandio l'amato e da esso diverso l'amante?

Eutifrone. Come no?

Socrate. Or dimmi: la cosa portata, per ciò che la è portata, è tale, o perchè altro mai?

Eutifrone. No, ma per ciò stesso.

Socrate. E così pure la cosa condotta perchè è condotta, e la veduta perchè è stata veduta.

Eutifrone. Appunto.

Socrate. Non dunque per ciò che la è stata veduta, la si vede, ma all'incontrario per ciò che la si vede, è stata veduta; nè per ciò che qualche cosa è stata condotta, la si conduce, ma perchè la si conduce, è stata condotta; nè perchè la sia

stata portata, la si porta, ma perchè la si porta, è portata. È ora chiaro, o Eutifrone, ciò ch'io voglio dire? Io vo' dir questo: se alcunchè si fa o si patisce, non per ciò che è fatto, si fa; ma per ciò che si fa, è fatto; nè per ciò che è paziente, patisce, ma perchè patisce, è paziente. Non se' tu d'accordo così?

EUTIFRONE. Io sì.

SOCRATE. Or dunque essere amato non è egli un fatto od una passione per parte di qualcheduno?

EUTIFRONE. Certamente.

SOCRATE. Vale dunque anco per ciò quello che di sopra è stato detto; non perchè una cosa è amata, si ama da que' che l'amano, ma perchè si ama, n'è amata?

EUTIFRONE. Di necessità.

SOCRATE. Che abbiamo dunque da dire di ciò ch'è santo, o Eutifrone? che altro, se non che è amato da tutti quanti gli dei secondo il tuo dire?

EUTIFRONE. Sì.

SOCRATE. E forse per ciò stesso che è santo, o per che altro?

EUTIFRONE. Non per altro se non per ciò.

SOCRATE. Per ciò dunque che è santo, si ama; ma non già perchè è amato, è santo?

EUTIFRONE. Così pare.

SOCRATE. Ma per ciò che da gli dei si ama, amato n'è, ed accetto a gli dei * quello che a gli dei è accetto * (31).

EUTIFRONE. Come no?

SOCRATE. Non è dunque tutto ciò che è accetto a gli dei santo, o Eutifrone, nè tutto ciò che è santo, è ad essi accetto, come tu di'; ma l'una cosa è dall'altra diversa.

EUTIFRONE. Come ciò, o Socrate?

SOCRATE. Perchè noi siam rimasti d'accordo, che ciò che è santo per ciò si ama ch'esso è santo; ma non già che santo sia, perchè si ami.

EUTIFRONE. Certo.

Capo XIII.

SOCRATE. Ciò poi che a gli dei è accetto perchè da gli dei è amato, per ciò stesso che da gli dei è amato, è a gli dei

accetto; ma non già che per questo che a gli dei sia accetto, amato sia.

Eutifrone. Tu di' vero.

Socrate. Che se veramente, o Eutifrone diletto, fosse una cosa istessa ciò che è grato a gli dei e ciò ch'è santo; e se per ciò che santo è, il santo s'amasse; e per ciò che da gli dei si ama quello che loro è caro, esso a gli dei fosse diletto, anco il santo, per ciò che si ama, santo sarebbe (32). Ma ora tu vedi come sia 'l caso opposto, quasi che siano affatto diversi tra loro. L'uno in fatti, perchè si ama, tale è da essere amato; e l'altro perchè è tale da essere amato, per ciò stesso è amato. Si direbbe, o Eutifrone, che interrogato che cosa mai sia il santo, tu non n'abbia voluto spiegare la essenza, ma solamente accennato una qualità che è propria di esso, d'essere amato da tutti gli dei; ma quello ch'e' sia, non l'hai detto. Ma se t'aggrada, rifatti pure da capo e dimmi ciò che sia santo, vuoi che da gli dei si ami, vuoi che si abbia ogni altra qualità; chè quanto a ciò noi non avremo da contrastare: solo mi di' che è ciò ch'è santo e ciò che non è santo?

Eutifrone. Veramente, o Socrate, io non so come dirti quello che penso. Chè sempre tutto ciò che proponiamo, ci sfugge dinanzi, nè vale a star fermo in un punto sul quale poi ci appoggiamo.

Socrate. Al progenitore nostro, a Dedalo, sembra che quadrino le tue parole, o Eutifrone. E s'io avessi parlato e tenuto io di tali propositi, potrebbe passare, tu mi dessi il giambo; quasi che per la mia consanguineità con esso lui, i miei artificii nel ragionare sfuggano via, nè sian buoni di tener fermo dove uno li ponga (33); ma nel caso presente.... tuoi veramente sono i propositi; e per ciò ci vuole altra specie di scherzo; ch'egli è a te che i ragionamenti non tengon sodo, come pare a te stesso.

Eutifrone. A me anzi pare che questo frizzo, o Socrate, calzi a' nostri ragionari; chè questo girare attorno proprio è d'essi e non tenere mai fermo, nè io v'entro per nulla; ma tu sì che a' miei occhi Dedalo rassomigli; mentre per me e' terrebber fermo benissimo.

Socrate. Egli è dunque pericolo, o amico, ch'io divenga di tanto più famoso di lui in quest'arte, in quanto e' faceva che non restassero ferme le sole opere sue; io invece, oltre alle mie proprie, come pare, anche le altrui. E questo poi v'ha nell'arte mia di bellissimo, che nol volendo, io mi sono un sapiente. Pur io vorrei che le mie ragioni stessero salde ed immobili, piuttostochè conseguire oltre la sapienza di Dedalo le ricchezze di Tantalo. Ma bando a gli scherzi. Se non che, parendomi tu la prenda alla stanca [34], mi studierò di mostrarti come m'abbia da ammaestrare intorno a ciò ch'è santo e non lasciarmi così a mezza strada. Ve' pertanto se non ti par necessario che giusto sia tutto quello che è santo.

Eutifrone. A me sì.

Socrate. Che forse tutto ciò ch'è giusto, è santo, ovvero quello che è santo, è tutto giusto, mentre non tutto è santo quello che è giusto, ma parte n'è santo e parte qualcosa d'altro da ciò che è santo?

Eutifrone. I' non tengo dietro, o Socrate, a ciò che dici.

Socrate. E sì che tu sei più giovin di me nè tra di noi ci corre meno di quello ci corra per la sapienza; ma, com' i' dico, tu se' un pigro per la gran dovizia del tuo sapere. Or guarda, o egregio, d'aguzzare l'ingegno: chè in verità non è difficile intendere ciò ch' io dico. Io dico pertanto l'opposto di quello che cantò il poeta in que' versi:

« Giove cantar non vuoi, ei che fattore
Fu d'ogni cosa e diè la vita al tutto,
Ch'ove alberga la tema, ivi è 'l pudore » [35].

Io dunque con questo poeta non vo' d'accordo.... t'ho io a dire in che?

Eutifrone. Certamente.

Socrate. A me pare non stia ch'ove alberga la tema, ivi è 'l pudore. Molti in fatti parmi, abbian paura delle malattie, della povertà e di molte altre cose cotali; che le temano sì, ma non affatto che sentano la vergogna di ciò che temono. Non pare anco a te?

Eutifrone. Sicuramente.

Socrate. Sì dunque dov'è 'l pudore, è eziandio la tema: avvegnachè chiunque ha pudore di qualche fatto e ne arrossisce, non ha egli paura e non prova il timore di passare per un tristo?

Eutifrone. Egli ha questo timore appunto.

Socrate. E' non sta dunque il dire, ove alberga il timore, ivi è pur la vergogna: ma sì ove è la vergogna, ivi è 'l timore, nè tuttavia, viceversa, ov'è il timore, sempre la vergogna è compagna. Più larghi confini in fatti io ritengo abbia il timore che non la vergogna; chè in verità parte del timore è la vergogna come il dispari è parte del numero, cotalchè non dovunque si trovi un numero, ivi è 'l dispari, ma dovunque un dispari, ivi il numero. Mi tieni dietro adesso?

Eutifrone. Perfettamente.

Socrate. Ciò stesso i' voleva dire testè, dimandandoti se forse il giusto sia ove è 'l santo, o se dov' il santo, il giusto; e poi dove il giusto, il santo non sempre. Avvegnachè parte del giusto è il santo: abbiam da dire così o a te sembra altramente?

Eutifrone. No, così appunto; chè a me pare tu ragioni diritto.

Capo XIV. Socrate. Vedi pertanto ciò che ne conseguita. Che s'egli è parte del giusto il santo, è d'uopo invero, noi discuopriamo, mi pare, che parte del giusto sia il santo. Se tu in fatti m'indrizzassi una delle dimande che or'ora accennava: per esempio, che parte del numero è il pari e di che fatta sia questo numero, io ti risponderei: il numero che non è disuguale, ma che è equilatero (36). Non ti pare?

Eutifrone. A me sì.

Socrate. Studiati dunque tu pure di dimostrarmi allo stesso modo, che parte del giusto sia il santo, affinchè possiam dire a Mélito che in colpa non siamo, nè ci ha da accusar d'empietà, avendo a sufficienza imparato da te quello che è pio e santo, e quello che no.

Eutifrone. A me pare, o Socrate, che il pio ed il santo sia quella parte del giusto che attiene al culto degli dei; e ciò che concerne gli uomini, essere la rimanente parte del giusto.

Capo XV. 13.

Socrate. E veramente, o Eutifrone, a me pare tu la ragioni a verso; se non che io ho ancora bisogno di qualche piccola cosa: ch' i' non intendo questo culto, quale tu lo chiami. Chè tu certo non intendi d' un officio verso gli dei, quali del resto son gli altri offici. Come quando diciamo.... per esempio: non ogni uomo sa fare il servizio de' cavalli, ma il cavallerizzo sì. Non è così?

Eutifrone. Appunto.

Socrate. Per ciò che l'arte del cavallerizzo è nel prestar le sue cure a' cavalli.

Eutifrone. Sì.

Socrate. E quella così dell'allevatore de' cani nel prestar cura a' cani.

Eutifrone. Sì.

Socrate. E quella del boaro a' buoi.

Eutifrone. Appunto.

Socrate. E la santità e pietà a gli dei, o Eutifrone? così la pensi?

Eutifrone. Io sì.

Socrate. Ma ogni ragione di cure non si presta ella allo scopo medesimo? e presso a poco a questo: pel bene cioè e la utilità di quello, a cui le nostre cure prestiamo, com'appunto tu vedi, che i cavalli, custoditi con le cure della cavallerizza, n' han giovamento e migliori addivengono. Non pare a te pure così?

Eutifrone. A me sì.

Socrate. E lo stesso è da dire eziandio de' cani per l'arte del loro allevamento, e pur de' buoi per quella dell'allevamento loro, e così di tutto il resto: ovvero credi tu siano a danno le cure di quello a cui si prestano.

Eutifrone. No per Giove, io no.

Socrate. Dunque a profitto?

Eutifrone. Come no?

Socrate. Certo dunque che anco la santità, essendo la cura che si presta a gli dei, è un profitto per essi e gli dei fa migliori. E ammetteresti tu, che, dove tu compia atto di santità, tu rendi migliore alcun degli dei?

Eutifrone. Per Giove, io no.

Socrate. E nemmen' io, o Eutifrone. Ne sono lontano di molto; e per ciò ti dimandava di che sorta di cure ver gli dei tu intendessi parlare, facendo ragione tu non intendessi di questa parlare.

Eutifrone. E rettamente invero, o Socrate; ch' io non intendo parlar di siffatta.

Socrate. E sia; ma allora in che specie di cure può consistere la santità?

Eutifrone. Quali, o Socrate, i servi le prestano a' loro padroni.

Socrate. Intendo: e' sarebbe come dire una cosa servile a rispetto degli dei.

Eutifrone. Precisamente.

Capo XVI. Socrate. Potrestu dirmi a che serve a' medici l'arte loro? non credi tu alla sanità?

Eutifrone. Certamente.

Socrate. E ancora: l' esercizio del costruttore di navi a che effetto è desso giovevole?

Eutifrone. Manifestamente, o Socrate, a costruire navigli.

Socrate. E così per le case a gli architetti.

Eutifrone. Sì.

Socrate. Di' dunque, o egregio: gli uffici verso gli dei qual effetto mai ne potrebbono ministrare? chè certo è che tu 'l sai, avvegnachè tu dici esser di tutti quanti gli uomini dottissimo in divinità.

Eutifrone. E con verità io dico ciò, o Socrate.

Socrate. Di' dunque, te ne scongiuro, qual'è il grand'effetto che gli dei conseguitano, usando di noi a loro ministri?

Eutifrone. Molti e begli effetti, o Socrate.

14. Socrate. Ed anco i capitani d'esercito, o amico; ma d'essi potresti pur dire assai agevolmente che in sostanza ne procurano la vittoria in guerra: no?

Eutifrone. Chi potrebbe negarlo?

Socrate. E molti e begli effetti ne arrecano eziandio gli agricoltori: ma in una parola dall'attività d'essi procede pure il natural nutrimento.

Eutifrone. Certo.

Socrate. E dunque? de' molti e belli che ne arrecano gli dei, qual è l'effetto capitale dell'attività loro?

Eutifrone. Anco poco innanzi i' te l'ho detto, o Socrate, ch'ella è ardua impresa l'intendere perfettamente tutte queste cose: i' ti dirò tuttavia questo semplicemente, che se uno sappia in parole od in atti, pregando od offerendo sacrifici gratificarsi a gli dei, in ciò la santità consiste e ciò apporta salute alla propria casa privata e alla città in comune. Quello poi che a questo gratificarsi gli dei è contrario, è empio e oppostamente tutto mette sossopra e distrugge.

Capo XVII.

Socrate. Veramente con molto più breve discorso, o Eutifrone, se così avessi voluto, potevi dare alla mia dimanda la precisa risposta. Ma già tu non sei ben disposto a istruirmi: egli è chiaro. Ed ora che n'eri sul punto, hai voltato strada. Che se mi avessi dato tale risposta, io già a quest'ora avrei ben appreso da te che cosa sia santità. Ma ormai.... ella è necessità che chi interroga, segua l'interrogato dovunque e' si vada a cacciare, di bel nuovo che cosa chiami tu santo e che santità? non forse una certa scienza del fare sacrifizi e preghiere?

Eutifrone. Appunto.

Socrate. E sacrificare non è egli presentar doni a gli dei e 'l far preghiere addimandare gli dei?

Eutifrone. Per l'appunto, o Socrate.

Socrate. La santità quindi al tuo dire sarebbe scienza del chiedere e del dare a gli dei.

Eutifrone. Ottimamente, o Socrate, tu ha' compreso quello che ho detto.

Socrate. Sì, perch'io ho sete della tua sapienza, o amico; e per ciò i' vi metto tutta l'attenzione mia, sì che non vada perduta una parola sola che tu dica. Ma dimmi a che serve ciò per gli dei? non hai tu detto che è un chiedere e un dare ad essi?

Eutifrone. Appunto.

Capo XVIII.

Socrate. E dunque fare rettamente ad essi preghiera non sarebbe supplicarli di ciò onde abbisognamo?

Eutifrone. Che altro?

Socrate. E d'altra parte donarli a dovere presentarli di

ciò onde si trovino ad aver bisogno da noi? Chè altrimenti non vi saria accorgimento di recare in dono ad uno ciò di cui non abbia mestieri.

Eutifrone. Tu di' vero, o Socrate.

Socrate. La sarebbe dunque una specie di mutuo commercio la santità per gli dei e per gli uomini tra di loro.

Eutifrone. Un commercio, se così ti piaccia chiamarla.

Socrate. Ma a me non piacerebbe affatto, se si trovasse che non sia la verità. Dimmi per ciò quale profitto viene a gli dei da' doni che ricevon da noi? quello ch'essi ne diano, a tutti è noto; per ciò che noi non abbiamo bene che eglino

15. non ci diano; ma quello che ricevono da noi che giova loro? forsechè in cosiffatto commercio facciamo sì grande profitto che mentre noi da essi abbiamo ogni bene, nulla poi essi s'abbian da noi?

Eutifrone. Ma credi tu, o Socrate, che gli dei s'abbiano qualche profitto da ciò che da noi ricevono?

Socrate. E di che fatta dunque sarebbono, o Eutifrone, i doni a gli dei da nostra parte?

Eutifrone. Che altro ti pensi, se non onore, venerazione e ciò ch'io diceva testè, la grazia.

Socrate. Ma quest' esser grato, o Eutifrone, sarà santo, non però utile, nè accetto a gli dei.

Eutifrone. Anzi io mi penso che sopra tutto sarà loro accetto.

Socrate. E così di bel nuovo dunque, a quanto pare, santo è ciò che è accetto a gli dei.

Eutifrone. Massimamente.

Capo XIX. Socrate. E tu, ragionando in tal modo, fai poi teco stesso le meraviglie, sembrandoti che le ragioni non ti tengano il fermo, ma ti vacillin dinanzi, e ne fai colpa a me soprannominandomi Dedalo, quasi sia io che te le fo vacillare, mentre tu, ben più industre di Dedalo, le fai danzare una ridda all' intorno? E non t'accorgi tu che 'l nostro ragionamento, a forza d'andare intorno girando, allo stesso punto fa capo? Ricordati in fatti che già alcun poco innanzi non ci è paruta la cosa medesima quello che è santo e quello che hanno caro gli dei, ma anzi l'uno dall'altro diversi: non ne serbi memoria?

Eutifrone. Io sì.

Socrate. Ora dunque tu non se' qui con la testa, quando affermi che santo è ciò che è accetto a gli dei? questo non è punto diverso da ciò che hanno caro gli dei: no?

Eutifrone. Certo.

Socrate. Dunque o poco innanzi non abbiamo rettamente affermato, o, se bene allora, non facciamo ora una giusta definizione.

Eutifrone. E' par veramente.

Capo XX.

Socrate. Noi dobbiam quindi riprendere sino dal bel principio a considerare che cosa sia santo; ch'io, insino a tanto non l'abbia imparato, non mi stancherò di starti da presso. Ma tu non mi pigliare in dispetto; anzi mettendoci ora tutta la tua attenzione, ad ogni modo dimmi la verità. Chè tu la sai meglio d'ogni altro, nè, come Proteo, sei da lasciar andare prima che abbia parlato. Nè certo, se tu non sapevi benissimo che cosa è santo e non santo, saria stato modo che tu t'accingessi per un operaio mercenario a porre in accusa di morte il tuo vecchio padre; ma avresti avuto paura di provocare l'ira degli dei, se ciò non avessi fatto dirittamente, e dinanzi a gli uomini n'avresti avuto rossore. Per ciò dunque i' mi so bene che tu ti credi di sapere sicurissimamente quello che è santo e quello che no. Mel di' dunque, o egregio Eutifrone; nè mi nascondere che ne pensi tu stesso.

Eutifrone. Sì, ma un'altra volta, o Socrate; chè omai ho fretta, ed è tempo ch'io me ne vada.

Socrate. Che fai, o amico! tu ten vai, e teco ti porti la grande speranza ch'io mi nutriva, che avendo da te appreso quali siano le cose sante e quali no, mi sarei liberato dall'accusa di Mélito, dimostrandogli com'io avessi appreso da Eutifrone la sapienza delle cose divine, e come nulla, nella ignoranza mia, i' non vada quanto ad esse nè foggiando, nè introducendo di nuovo; ma che anzi la vita che m'avanza, avrei molto meglio vissuta.

ANNOTAZIONI

(1) De' conversari di Socrate tenuti per lo più ne' ginnasi e nelle palestre non è altro a dire dopo ciò che scrivemmo ne' proemi e nelle note al Liside e al Carmide. Del Liceo vedi la nota 1. all' Eutidemo. τὰς ἐν Λυκείῳ διατριβάς. Anche nel Lachete pag. 180. c. 181. e., e nell' Apologia pag. 37. d. διατριβή è la conversazione stessa in cui si svolge un dato argomento. Sul cominciare invece del Carmide τὰς συνήθεις διατριβάς chiama Platone i luoghi, dove la conversazione tenevasi.

(2) περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν. È noto a tutti che il secondo arconte aveva titolo di βασιλεύς ed era sopra le cose della religione e del culto; e per ciò le δίκαι φόνου e ἀσεβείας entravano nella sua giurisdizione. Cf. Hermann Staatsalterthümer § 138. Il portico poi del re, dov' egli conosceva degli affari di sua competenza, era nel Ceramico interno presso l' agora e a lato alla στοᾶ τοῦ Διός τοῦ Ἐλευθερίου. Della ἡγεμονία ed ἀνάκρισις dell' arconte re vedi Meyer u. Schömann Attisch. Process. S. 25. u. f. e S. 47.-50.

Vedi la chiusa del Teeteto che per la serie de' fatti si riappicca col principio del nostro dialogo.

(3) L' Ast nella Platon 's Leben pag. 473. fa le meraviglie della diligenza con cui Socrate distingue γραφή da δίκη. La differenza confermataci da gli antichi Lessicografi, qui serve a mostrare in che conto Socrate s' abbia Eutifrone.

(4) γραφήν σέ τις.... γέγραπται. È la locuzione propria degli atti giudiziali. Γράφεσθαί τινα è metter uno in istato d' accusa, quasi farlo inscrivere nel numero de' rei dal magistrato. E poichè ciò si faceva per via d' una scrittura od atto pubblico, γραφή, la locuzione intiera che passò nell' uso della lingua, fu γραφὴν γράφεσθαί τινα.

(5) Πιτθίς, δῆμος Αἰγηίδος Ἀθήνησιν, ἐξ οὗ οὗτος. Così l' antico Scoliaste. Stefano da Bisanzio e Arpocrazione assegnano tuttavia questo demo alla tribù Cecropide, ed hanno a loro favore due inscrizioni del C. I. del Boeckh: n. 115. e 183. Quanto all' ortografia del nome di Mélito, dopo le osservazioni del Bekker sul cod. d' Oxford e su' codici veneti, non è dubbio non sia Μέλητος, anzichè Μέλιτος. Noi conserviamo Mélito in grazia della nostra pronunzia.

(6) Di questa imagine vedremo a suo luogo com' abbia abusato lo Scrittor del Teagete.

(7) Non ho trovato un modo italiano che potesse rendere l' ἀφ' Ἑσ-

τίας del testo; ho conservato quindi il proverbio greco tal quale. Il lettore potrà vederlo egregiamente illustrato dal Wyttenbach ad Plutarchi Moralia T. I. pag. 642. ed. Oxon. Il Wolf di cui abbiamo la latina interpretazione di questo dialogo, nel saggio che dette della edizione ch'egli avrebbe voluto apprestar di Platone, traduce: «nam plane videtur mihi ab ipso Lare ordiri vexationem civitatis, qui te iniuria afficere audeat». (Platonis Dialogorum Delectus. Euthyphro, Apologia Socratis, Crito; ex recensione et cum latina interpretatione Fr. A. Wolfii. In usum Praelectionum. (Berol. ap. Nauckium 1812).

(8) Il mio *inventore* perde la grazia che ha il ποιητὴν θεῶν in cui è una faceta allusione al poeta accusatore.

(9) Traduco così per serbare, com'è possibile, la differenza che è tra' due modi notissimi θεοὺς νομίζειν e τοὺς θεοὺς νομίζειν.

(10) Ho studiato a dare la più vera significazione del luogo. L'Engelhardt ha giustamente fatto colpa al Wolf d'essersi contentato della più facile interpretazione; ma dinanzi a Platone anco gli uomini più ingegnosi si trovano in difetto; e questo valga a scusar me co benevoli amici che qua o là mi rimproverano di non aver veduto abbastanza addentro nel mio testo. Nelle note alla pag. 27. c. dell'Apologia troverai riferita testualmente la bella osservazione dello Schleiermacher in proposito della forma adiettivale δαιμόνιον.

(11) La parola greca εὐδιάβολα è forse più tenue; è ogni fatta invenzioni capaci d'eccitare l'odio.

(12) Il Meier e lo Schoemann nel bel libro «Der Attische Process» pag. 570. hanno dedotto dal nostro luogo il diritto che i figli avevano di portare accusa contro i genitori, diritto che da molti era contestato.

(13) Ricordi il lettore la legge riferita da Demostene contro Macar. pag. 1069. per la quale si stabilisce ne' cognati e negli affini il diritto d'intentare il processo contro l'uccisore; tanto che Demostene stesso, contro Ev. pag. 1163., ci dice che l'accusatore dovesse affermare con giuramento la sua attenenza all'ucciso. I servi poi come quelli che partecipavano alla religione domestica, facevano affatto parte della famiglia: cf. Iseo de Ciron. hereditate XVI. Quindi il superstizioso Eutifrone, per soverchio zelo, la morte d'un mercenario pone nello stesso grado di quella d'un congiunto e d'un servo domestico.

(14) Allusione manifesta a qualche antica κληρουχία della famiglia d'Eutifrone. Ella è cosa notissima come al tempo di Pericle i cittadini ateniesi estendessero largamente i loro possedimenti per le isole e per le coste; i quali poi andarono perduti dopo la sciagura d'Aegos-potamo (Ol. XCIII. 4.). Per ciò l'ἐγεωργοῦμεν del testo.

Quanto alle cleruchie ateniesi vedi il Boeckh Staatshaushaltung der Athener vol. I. pag. 555. e seg. della seconda ediz.

(15) «Atheniensium ἐξηγητῶν erat monstra et prodigia procurare, ritus in sacris observari solitos docere, expiare homicidas aliosque piaculo obnoxios, dirimere denique lites quae de rebus sacris inciderent». Ruhnkenius ad Tim. p. 109. Su queste parole del van Ruhnken hanno poi il loro fondamento tutte le notizie degli autori d'antichità greche e de' compilatori di Dizionari d'antichità; ed egli stesso primo notò la differenza tra l'esegeta greco e 'l giureconsulto romano.

(16) La vecchia interpretazione Ficiniana «male diiudicantes, o Socrates, quomodo ius divinum circa sanctum profanumve se habeat» abbandonata primamente dallo Schleiermacher, cui parve qui intruso il τό θεῖον, fu sapientemente ritenuta dal Wolf, al quale si riaccostò poi lo stesso Schleiermacher.

(17) Ho conservato a bello studio la significazione giuridica del προκαλεῖσθαι. Della πρόκλησις e delle sue varie forme parlano tutti gli scrittori d'antichità giuridiche sul fondamento del luogo Demostenico: contro Stef. p. 1106. 6.

(18) Lancia l'accusa: ma più efficacemente il greco: λάχε δίκην. Molto probabilmente dal costume che l'ordine delle cause da trattarsi si designasse a sorte, è derivata la bella locuzione δίκην λαγχάνειν. Cf. Meier e Schömann Att. Proc. pag. 596. e 609.

(19) Avverta il lettore la simiglianza tra la ricerca del santo nel nostro dialogo e la ricerca del bello nell'Ippia maggiore.

(20) Di queste favole notissime non è mestieri far ricordo al lettore di Platone, essendogli certamente famigliari i versi della Teogonia Esiodea 173. e seg. e 459. e seg. La volgare usanza di legittimare ogni nefandezza co' miti di Zeus fu messa leggiadramente in canzone da Aristofane nelle Nubi: (v. 1075. e seg.).

(21) Con l'Hermann ritengo queste parole come «interpretamentum antecedentium οὗ ἕνεκα τὴν γραφὴν φεύγω: quo sublato, multo expeditius oratio procedit».

(22) Non Socrate solo ma ben molti altri al suo tempo facevano la critica alle immorali tradizioni degli dei. E ce n'è sicura prova Euripide nell'Eracle furente: cf. v. 1341. e seg. Come poi ne sentisse Platone, apparisce da due luoghi notissimi della Politeia: II. p. 378. c. seg. e III. pag. 408. c. d.

Il plurale ἡμῖν che qui incontrasi, sempre raro in Platone quando tra gl' interlocutori non sia veruna comunanza, diè nell'occhio allo Schleiermacher. Lo Stallbaum volle darne una spiegazione che non fu accolta nè a me persuade.

(23) Il peplo che i Πραξιεργίδαι rinnovellavano solennemente per le grandi Panatenee al simulacro in legno di Atena, che la tradizione popolare diceva caduto dal cielo. Questo peplo d'un tessuto leggiero e di colore giallognolo era ricamato dalle fanciulle a ciò elette nella festa del mese di Sciroforione detta Ἀρρηφόρια. In questa

ricorrenza in fatti, secondo che ne riferisce Esichio, una schiera di fanciulle tra gli otto e gli undici anni s'appresentavano alla grande sacerdotessa d'Atena per riceverne un mistico deposito cui andavano a deporre in un sotterraneo, donde pur riportavano mistiche ceste accuratamente coperte. In questa schiera di fanciulle si sceglievano poi quattro delle più nobili famiglie, le quali o come ἐργαστῖναι che è come dire operaie, o come Arrefore lavoravano o dirigevano il lavoro del peplo. A questo si dava cominciamento l'ultimo giorno di Pianepsione e per tutto il tempo che durava il lavoro, queste fanciulle dimoravano su l'acropoli presso il tempio d'Erechteo; vestivano in bianco con un imatio in oro, e si nutrivano del ναστός, una specie di focaccia di frumento nuovo, condita d'ogni specie di droghe. Il mantenimento delle Arrefore era una liturgia assegnata, come le altre, ora a questo ed ora a quel cittadino, nè certo delle più gravi e costose.

I ricami del peplo raffiguravano certamente le antiche tradizioni d'Atene e le celebrate imprese de' suoi eroi; onde la notissima locuzione de' Cavalieri d'Aristofane (v. 566.) ἄξιοι τοῦ πέπλου.

La processione solenne del peplo come distingueva le grandi Panatenee quinquennali dalle piccole Panatenee od annuali, così s'aveva in conto della maggiore e più splendida festa religiosa d'Atene, che di solennità e di feste fu, come tutti sanno, vaghissima. Gli scolari di Fidia ce n'hanno trasmessa una stupenda rappresentazione nei bassirilievi del frontone della cella del Partenone. Ivi ci si appresentano primi i magistrati d'Atene co' custodi della legge e de' sacri riti; vengono loro appresso le vergini che portano a mano le patere e i vasi pel sacrificio, e dietro ad esse venerabili le canefore, seguite dalle figlie de' meteci, cui la legge assegnava le più umili parti di Σκαφηφόροι Διφροφόροι Σκιαδηφόροι co' loro orciuoli, le sedie e le ombrelle. Nel centro della pompa solenne stanno le vittime destinate al sacrifizio; che ogni colonia ateniese, al dire dello Scoliaste d'Aristofane (ad Nubes, 385.), ad esso contribuiva inviando una vittima. Alle vittime seguivano appresso i meteci, portando bacini ed otri d'olio pe' vincitori de' giuochi. Dietro a' meteci le meravigliose sculture della scuola Fidiaca pongono i musicanti, suonatori di tibie e di lira e 'l lungo corteggio è chiuso da' *Thallophori*, una veneranda schiera di vecchi che portano un ramo d'olivo; ma tutti bellissimi e in grazia di loro bellezza a ciò eletti: tanto il culto della bellezza, osservava già il Beulé (l'Acropole d'Athènes t. II. pag. 155.) era avanzato, anco fuori de' dominii dell'arte, tra' Greci.

Il mistico peplo poi Senofonte e Pausania ci affermano fosse deposto sovra una piccola galera con ruote, tirata a mano da marinai, e dietro alla quale s'accalcavano carri e cavalieri e tutta la folla del popolo.

(24) Vedi quello che è detto nel proemio, pag. 13. di questo

luogo, dove per la prima volta incontriamo εἶδος e ἰδέα. Al qual luogo l'Engelhardt: «hinc intelligitur Platoni prorsus unum idemque esse εἶδος et ἰδέα, quarum vocum quae propria sit potestas, procul dubio ex hoc dialogo optime cognoscitur. Faciem enim vel formam proprie designant, qua unum quodque id efficitur, quod est, et in corporeis rebus et in incorporeis, sicut hic Socrates τοῦ ὁσίου itemque τοῦ ἀνοσίου ideam vel formam ex Euthyphrone quaerit».

Noi torneremo su questa ricerca del proprio valore d'εἶδος e d'ἰδέα, a più opportuno luogo, nelle note al Parmenide.

(25) È questa la seconda definizione della pietà, men ridicola della prima, ma che pure non riesce a nulla, come Socrate dimostrerà perchè non tocca all'essenza, ma soltanto alle relazioni della pietà e dell'empietà.

(26) Tutto questo luogo è stato variamente tentato dalla critica. Lo Schleiermacher fece un emendamento che poi dinanzi al consenso universale de' codici mss. soppresse nella seconda edizione della sua traduzione tedesca. Il van Heusde tentò un'inversione delle dimande e delle risposte. Noi ci accostiamo all'Hermann.

(27) Ἀπαλλάττειν τινά τινος, come già dimostrò l'Heindorf, vale per Platone liberarsi da qualche cosa di molesto; per ciò ho tradotto *ci riappattumeremo al momento.*

(28) Mi sono attenuto alla interpretazione dello Schleiermacher. Vedi la nota dell'Engelhardt dove riprende abbastanza duramente la traduzione del Wolf.

(29) Preferisco la punteggiatura del Bekker a quella dell'Hermann, del Wolf e d'altri molti che dopo μανθάνω pongono il punto in alto o almeno la virgola. Col Bekker io leggo μανθάνω ὅτι σοι δοκῶ κ. τ. λ.

(30) «Hinc incipit disquisitio de discrimine eius, quod ad οὐσίαν rei pertinet, et eius, quod nihil nisi affectionem quandam eius indicat. Qua disquisitione praecipue parvum hunc dialogum cum maioribus et cum Parmenide prae ceteris cohaerere, vere et docte monet Schleiermacherus in praef. ad hunc dialogum» Engelhardt.

(31) Con lo Schleiermacher, col Bekker, con l'Engelhardt e con l'Hermann, per non citare più nomi, ho ritenuto l'aggiunta del Bast che pure non parve al Wolf necessaria, ma ho tuttavia chiuso l'emendamento tra due asterischi perchè il lettore possa distinguerlo.

(32) La struttura di questo periodo ipotetico nel testo è bellissima per la bipartizione dell'apodosi. Un altro periodo di struttura quasi uguale troveremo nell'Apologia pag. 33. d.

(33) Come nel maggiore Alcibiade pag. 121. a. (cf. la nota 76 a quel dialogo) scherzosamente Socrate chiama suo πρόγονον Dedalo in grazia dell'arte plastica esercitata da Sofronisco e forse da lui medesimo ne' suoi più giovani anni.

(34) **Τρυφᾶν** ha il testo e il vecchio Fischer opportunamente annotava: «verbum τρυφᾶν complectitur omnia illa vitia, quae insunt in hominibus luxuriae deditis delicateque et molliter viventibus. Quorum quidem quum unum vel maximum sit negligentia et animi remissio, eleganter positum esse hoc loco a Platone sic, ut significaret remissum esse vires mentis et ingenii intendere nolle quis non videt? Nam ipse Socrates Euthyphrona mox ita hortatur: ξύντεινε σαυτόν».

Quanto alle ricchezze di Tantalo, ond'è parola poco innanzi, è noto il proverbio τάλαντα Ταντάλου riferito da molti antichi Scoliasti e da Suida.

(35) L'antico Scoliasta attribuisce questi versi a Stasino ἐν Κυπρίοις; e così s'intende perchè l'autore sia indicato con la formula che suole essere adoperata per Omero. Uno Scolio tuttavia a Sofocle attribuirebbe questi medesimi versi ad Epicarmo.

(36) La così detta spiegazione geometrica del numero. Al principio del Libro VII. degli El. d'Euclide si legge: ἄρτιος δὲ ἀριθμός ἐστιν ὁ δίχα διαιρούμενος· περισσὸς δὲ ὁ μὴ διαιρούμενος δίχα ἢ ὁ μονάδι διαφέρων ἀρτίου ἀριθμοῦ.

APOLOGIA DI SOCRATE

PROEMIO

ALL'APOLOGIA DI SOCRATE

I.

La primavera dell'anno primo dell'Olimpiade XCV., arconte Lachete, al portico del re si trovava affissa, secondo il costume ateniese, l'accusa contro Socrate; la quale, compendiata nelle forme della procedura ordinaria dal Γραφεύς, o cancelliere di quel magistrato, suonava così: Τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου, Πιτθεύς, Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· Ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων· Τίμημα θάνατος (1).

Era dunque, nel linguaggio legale d'Atene, una γραφὴ ἀσεβείας ovvero un'accusa d'empietà distinta in due capi: che Socrate a gli dei della città non dava fede, ma nuove divinità introduceva; e che la gioventù corrompeva. Per la natura dell'accusa spettava all'arconte re di conoscerne e far l'istruttoria o l'ἀνάκρισις; e poichè la causa era del numero degli ἀγῶνες ἀτιμητοί, o pe' quali non era dalla legge prefinita la pena, l'accusatore chiedeva la morte, salvo il diritto dell'accusato, se fosse riconosciuto reo, di proporre a sua volta l'ἀντιτίμημα.

(1) La data del processo e della morte di Socrate è fermata dal Chronicum Parium Ep. 66. v. 79. 80. Cf. Corpus Inscr. Gr. Pars XII. Vol. II. pag. 342.

Il secondo arconte, a tutti è noto, avea nome di re, od anche arconte re, o finalmente, per maggior esattezza di linguaggio, quegli che la sorte ha fatto re (ὁ λαχὼν βασιλεύς). Avvegnachè, al cadere del monarcato, il secondo arconte ereditò il carattere sacerdotale, che, da un capo all'altro del mondo antico, ci si offerisce come distintivo della regalità primitiva ed eroica; egli era il legittimo rappresentante della città in faccia a gli dei protettori e il continuatore degli antichi riti e de' sacrifici ereditarii (1); ma se il suo nome ne richiamerebbe a mente il *rex sacrorum* o *rex sacrificulus* de' Romani, per l'autorità ond'era investito, può meglio agguagliarsi al *Pontifex Maximus*. Erano in fatti nella giurisdizione sua tutti i negozi spettanti alla religione dello stato, e dinanzi al suo tribunale, ora sedente presso al Pritaneo, a nord ovest dell'Acropoli e nelle attinenze del Boucolion (2), ed ora in uno speciale edificio del Ceramico interno, denominato il Portico del re (ἡ τοῦ βασιλέως στοά) (3), s'intentavano le accuse di empietà; ond'egli, se accogliesse l'accusa, instruiva il processo. Quanto alla istruzione delle δίκαι ἀσεβείας non abbiamo veruna particolare notizia; è quindi probabile si procedesse per la via comune. L'accusatore prima d'intentare l'azione, in un luogo pubblico e alla presenza di testimoni (κλητῆρες), citava dinanzi al magistrato il cittadino che si proponesse di chiamare in giudizio. A mallevare per via di deposito pecuniario che si presenterebbe in giudizio, era tenuto lo straniero; ma il cittadino nel

(1) Nel Politico pag. 290. e. leggeremo: τῷ λαχόντι βασιλεῖ τῇδε φασὶ τὰ σεμνότατα καὶ μάλιστα πάτρια τῶν ἀρχαίων θυσιῶν ἀποδεδόσθαι.
(2) Suida s. v. ἄρχοντες. Polluce VIII. 111.
(3) Vedi l'Eutifrone pag. 2. a. e il Teeteto pag. 210. d. e le note a que' luoghi. Pausania I. 3. 1. descrive eziandio questo edificio.

solo caso d'ἀπαγωγή o di fragrante delitto. L'atto d'accusa era scritto (γραφή) e poi, compendiato dal cancelliere, stava appeso al dicasterio, perchè ognuno potesse averne notizia. Accettata l'accusa, l'autorità fissava il termine, entro al quale si doveva dar principio alla istruzione (ἀνάκρισις); questa poi incominciava dal giuramento d'ambo le parti e dal pagamento delle tasse giudiziarie, diverse secondo le procedure diverse. Nelle cause pubbliche, del cui numero era pure la δίκη ἀσεβείας, il reo convenuto non pagava tassa veruna: l'attore invece pagavala pel caso che, vincendo, gli spettasse parte dell'ammenda. Nel tempo della istruzione ambo le parti presentavano quanto paresse loro meglio opportuno: testi di legge, documenti, testimonianze di presenti, μαρτυρίαι, testimonianze di lontani, ἐκμαρτυρίαι, e confessioni di schiavi strappate co' tormenti, βάσανος, alle quali, tristo a dirsi!, si dava più peso che non alle testimonianze de' liberi. Tutti questi atti raccolti dall'autorità instruente, custodivansi poi in una capsula suggellata, che al giorno, pel quale era indetto il giudizio, portavasi dinanzi al tribunale giudicante. Egli è in questo periodo dell'ἀνάκρισις che Platone ha posto l'antecedente dialogo di Socrate con Eutifrone.

All'arconte re s'appresentò accusatore di Socrate Mélito di Mélito, Pitteo, e συνήγοροι suoi, o come dire sostenitori dell'accusa, s'offersero Anito e Licone. Nel dialogo che da Eutifrone s'intitola, Socrate ha dichiarato, sebbene ne parli ironicamente, di non conoscere questo suo accusatore (1); nè molto meglio è a noi noto dopo tante ricerche che si son fatte intorno al processo di Socrate. Di lui sappiam solo che era poeta; probabilmente poeta tragico e poeta di scholii, e come tale messo già in beffa da Aristofane;

(1) Eutifrone pag. 2.

se pure, essendoci detto che giovanissimo fosse, quando portò l'accusa contro Socrate, non s'abbia da ritenere fosse il figliuolo. Da un'orazione d'Andocide apprendiamo che un Mélito insieme con altri ebbe da' XXX. l'obbrobrioso incarico, rifiutato con civile coraggio da Socrate solo, di trascinare a morte l'opulento Leone Salaminio (1); e così vergogna di codarda azione potrebb'essere stata causa primissima dell'odio concepito dal cattivo poeta contro il sapiente. De' due procuratori dell'accusa Licone è quasi ignoto: questo solo n'è detto, che fosse popolare oratore, ma in mala fama anco tra' suoi. Meglio conosciuto invece è Anito d'Antemione, conciatore di pelli. Ricco mercatante ed uomo popolare, questi aveva gravi danni patito dalla dominazione oligarchica e nel commercio e nelle sostanze (2); sbandito in appresso da' XXX., con Trasibulo, con Lisia e con gli altri de' quali più volte ne' nostri studi abbiamo fatto parola, die' opera a ristaurare il governo a popolo (3), e con la vittoria di sua parte conseguì il potere (4) e la politica autorità. Come tutti i politici della sua risma, Anito odiava ogni ammaestramento che avanzasse la pratica più comune della vita, e nel Menone ci si mostrerà nemico acerbissimo della nuova instituzione della gioventù, sino a minacciare apertamente sciagura a Socrate prima d'abbandonare la disputa nella quale fa trista prova (5). Una antica scrittura che porta falso

(1) Vedi il Dialogo a pag. 32. c. d. e cf. Andoc. de Mysteriis pag. 46. Senof. Mem. Socr. IV. 4. 3.

(2) Vedi Isocrate Oraz. XVIII. contro Callimaco. § 30.

(3) Cf. Senof. Ellenici II. 3. 44.

(4) Lisia nell'Oraz. κ. τῶν Σιτοπώλων pag. 718. R. ce lo dà uno de' cinque σιτοφύλακες del Pireo; ed Isocrate nell'Oraz. contro Callimaco manifestamente riconosce Anito e Trasibulo, quali i due più potenti cittadini ateniesi.

(5) Menone pag. 94. e.

il titolo e falso il nome del suo autore, la così detta Apologia di Socrate per Senofonte vorrebbe darci la ragione del malo animo di Anito contro Socrate. Il figliuolo del mercatante cuoiaio si sarebbe dato a frequentare i conversari di Socrate; il quale, scorto avendo nel giovine ingegno ben promettente e ardor di sapere, avrebbe tentato dissuadere il padre dal tirarlo su pel commercio, nel quale egli aveva ogni suo pensiero dopo le traversie passate sotto la dominazione oligarchica. Il rozzo popolano che Platone ci ritrarrà nel Menone, prese il benevolo consiglio in sinistra parte; e come il re armeno della Ciropedia (1) mandò a morte il maestro del figlio suo, perchè questi lo aveva in affetto grandissimo, da parere a lui affetto cotale fosse corrompimento, Anito si fece accusatore di Socrate sotto il titolo di corruttore de' giovani. Qual che si sia il valore del fatto trasmessoci dall'Apologia pseudo senofontea, certo è che la forza a gli accusatori di Socrate veniva tutta da Anito per l'autorità amplissima, ond'egli godeva nella restaurata democrazia.

Ad avviare il lettore alla piena intelligenza dell'Apologia platonica ci è sembrato opportuno dargli conto sommario d'un processo ateniese; ma se avessimo potuto allargare il nostro discorso, avremmo voluto pur dire delle condizioni del tempo in che fu sporta l'accusa contro il vecchio settuagenario, e dell'impeto delle passioni lottanti dopo 'l restauramento della libertà popolare, al quale veramente è da accagionare l'orrendo delitto. Se non che questa ricerca medesima già altra volta tentammo (2), e forse può bastare soltanto s'accenni allo studioso di Platone, che nell'Apologia

(1) Accenno al luogo notissimo della Ciropedia III. 1.
(2) Nel preambolo alla nostra edizione delle Memorie Socratiche cap. III. pag. LXXXIX.-XCIV.

ha da vedere la imagine di Socrate mutarsi in quella del perfetto sapiente.

Compiuta pertanto la istruzione, il giorno indetto per il giudizio (ἡ κυρία) la causa era portata dinanzi al popolo giudice. A grado a grado che lo spirito democratico si venne svolgendo in Atene e le instituzioni popolari vi miser radice, il tribunale dell'Heliea crebbe d'autorità ed estese la sua giurisdizione. I magistrati infatti dovetter comprendere ben per tempo, come le loro sentenze avessero scarso valore, se poteva il giudicato appellarsene al popolo giudicante nell'Heliea; mentre i cittadini da loro parte costantemente reclamavano il beneficio del dritto conquistatosi a poco a poco, d'esser giudicati da' loro pari. Il popolo sovrano nell'Ἐκκλησία sedeva giudice nell'Ἡλιαία. Gli ordini legislativi di Solone e di Clistene avean già dato al popolo di tutte le classi autorità di raccogliersi in assemblea per ricevere i conti de' magistrati che scadesser d'ufficio, dimandar ragione dell'autorità ad essi confidata e giudicare il loro operato. In queste tornate il parlamento deliberante si mutava naturalmente in parlamento giudicante; e, via via, entrava così nel costume ateniese d'avere assemblee popolari di due ordini: la Ἐκκλησία per la elezione de' magistrati e la trattazione de' pubblici negozi e la Ἡλιαία pe' giudizi. Non è qui il luogo d'entrare nelle lunghe indagini che sono state fatte su la prima origine degli heliasti, nè di torre in esame le diverse congbietture proposte da gli studiosi delle antichità greche; tuttavia non sembra difficile intendere come, in un reggimento popolare, e in un popolo aspramente partigiano, quale fu l'ateniese, ogni più giusta sentenza di magistrato dovesse facilmente attaccarsi e infirmarsi. Quand'io leggo in Plutarco che ad Aristide, per la sapienza de' responsi giuridici, onde mise

fine a tanto numero di processi, e trasse l'appellativo che lo fa a' posteri venerando, Temistocle e la sua parte rimproveravano l'autorità che si accaparrava, quasi minaccia di restaurazione monarchica (1), parmi agevole lo spiegare come a forza di disconoscere e di negare la competenza giuridica de' magistrati, siasi finito con l'attribuirla unicamente allo stesso popolo legislatore. Conferma validissima a ciò è il nome stesso d'Ἡλιαία, che vale appunto assemblea (2), quasi forma corrispondente all'Ἁλίη d'Erodoto (3) ed all'Ἁλία delle Iscrizioni doriche di Corcira (4).

Se non che fin da antico, e forse da' tempi dello stesso Clistene, ben s'avvertì che non ogni cittadino abile a votare nell'Ἐκκλησία poteva ugualmente far le parti di giudice nell'Ἡλιαία. L'età e la lunga esperienza della vita erano già state riconosciute come necessarie condizioni per sedere negli antichi tribunali dell'Areopago e degli Epheti, e per essere heliasta si stabilì l'età di trent'anni compiuti (5). Di più, in grazia della santità dell'ufficio, parve necessario un nuovo e special giuramento, e col tempo la importanza di esso si ebbe in tanto grande considerazione che se ne derivò

(1) Plutarco in Aristide VII. p. 322. Il luogo è troppo importante perch' io non lo creda da Plutarco attinto a qualche storico di molta autorità e qui non lo riferisca testualmente al lettore. Τῷ δ' οὖν Ἀριστείδῃ συνέβη τὸ πρῶτον ἀγαπωμένῳ διὰ τὴν ἐπωνυμίαν ὕστερον φθονεῖσθαι μάλιστα μὲν τοῦ Θεμιστοκλέους λόγον εἰς τοὺς πολλοὺς ἐμβαλόντος, ὡς Ἀριστείδης ἀνῃρηκὼς τὰ δικαστήρια τῷ κρίνειν ἅπαντα καὶ δικάζειν λέληθε μοναρχίαν ἀδορυφόρητον κατεσκευασμένος.

(2) G. Curtius, Grundzüge der Griechischen Etymologie: 656. II. B. S. 126., a radice di questo nome riconosce quella stessa onde εἴ-λω agglomerare, οὐλ-α-μός, ἔλ-η, ἴλ-η, ὅμ-ιλ-ος, nel dorico ἀλί α e ἀλίζειν. Già l'antico Scoliaste di Demostene aveva scritto: Ἡλιαία ἐκλήθη ὁ τόπος παρὰ τὸ ἐκεῖσε ἀλίζεσθαι..... τὸ πλῆθος τῶν δικαστῶν.

(3) Cf. I. 125. V. 29. 79. VII. 134.

(4) Corpus Inscript. Gr. ed. Boeckh N. 1841.-1844.

(5) Polluce VIII. 122.

il nome de' giudici stessi: οἱ ὀμωμοκότες i giurati (1). Per lungo tempo si è creduto di possedere nella orazione Demostenica contro Timocrate (2) la formula autentica dell'ὅρκος δικαστικός od ἡλιαστικός; ma la buona critica omai ne costringe a rinunziare a questa illusione. La bella ricerca iniziata la prima volta in questo Studio di Padova da Vincenzo Contarini, che qui era lettore di greco a' gloriosi tempi del Galileo, intorno a' documenti allegati nelle orazioni di Demostene (3), dopo gli studi del Droysen e del Boeckh è riuscita alla negazione assoluta; e recentemente Antonio Westermann in una speciale dissertazione ha dimostrato che 'l giuramento eliastico dell' orazione contro Timocrate è una delle falsificazioni, in cui l' interpolatore ha lasciato più libero corso alla sua fantasia (4). Ma se bisogna renunziare omai ad un testo, sul quale molti espositori dell'antichità si erano sicuramente appoggiati, egli è pur vero che tanto abbondano i luoghi degli oratori i quali al testo del giuramento si riferiscono, da potersene formare un'esattissima idea. L'heliasta prometteva la perfetta osservanza della legge; la imparzialità nel dare ascolto alle parti; la incorruttibilità; e finiva con le parole conservate anche dall' interpolatore Demostenico, invocando gli dei, perchè, ove serbasse fede al giuramento, prosperità e letizia gli concedessero e

(1) Cf. Demost. c. Lept. 93. p. R. contro Timarco 78. pag. R.

(2) Or. contro Timocr. § 149.-151.

(3) V. Contareni Variarum Lectionum Liber, in quo multi veterum cum Graecorum, tum Latinorum Scriptorum loci illustrantur atque emendantur. Venetiis apud Ciottum Senensem 1606. Cf. cap. XVII. De locis quibusdam Demosthenis ex orationibus pro Corona et de ementita legatione disputatum.

(4) Commentatio de iurisiurandi iudicum Atheniensium formula quae exstat in Demosthenis oratione in Timocratem. Lipsiae Edelmann 1859.

dove fosse spergiuro, lui e la sua casa mandassero in perdizione.

Questo giuramento solenne che dava a così dire il carattere e la potestà giuridica al cittadino, era deferito da' magistrati a sei mila cittadini per ogni anno, e così a poco meno d'un terzo degli uomini che godevano della pienezza de' diritti di cittadino. Ognuno di questi sei mila uomini, tratti a sorte nell'Ardetto, il piccolo borgo su la sinistra dell'Ilisso e di poco soprastante alla grande strada Panatenaica, dopo prestato il giuramento nelle mani dell'Arconte, come insegna del suo potere riceveva una tessera di bronzo, nella quale era inscritto il suo nome, quello del demo a cui apparteneva, e il numero, indicato per via d'una lettera da A a K, della sezione alla quale era assegnato (1). Un così numeroso corpo di giudici, ognuno intende, come dovesse partirsi in sezioni: le quali erano dieci di cinquecento giudici cadauna; e i mille che ancora sopravanzavano, facevan la parte de' nostri giurati supplenti. Ne' giorni poi ne' quali gli heliasti sedessero, s'accoglievano nell'Agora, e gli arconti Thesmoteti mandavano alla sorte (ἐπικλήρουν) di designare il tribunale, ove ciascuna sezione avesse da pronunziare giudizio, mentre già prima il magistrato aveva decretato in qual dicasterio e da qual numero d'heliasti dovesse conoscersi della causa, la cui istruttoria aveva compiuto. Fatto il sorteggio de' dicaste-

(1) Di questi σύμβολα o tessere giudiziarie se ne sono ritrovate parecchie. Ne riporto due trascritte anche dal Boeckh nel Corpus Ins. Gr. s. n. 207. 209.

Δ ΔΙΟΔΩΡΟϹ Ε ΔΕΙΝΙΑϹ
ΦΡΕΑ [ρριος] ΑΛΑΙΕΥϹ

Nel campo, a lato alle lettere, si veggono, quasi stemma della città, tre civette e la testa della Gorgone. I σύμβολα sono ordinaria-

ri, ciascun heliasta riceveva una verga colorata e col numero del dicasterio [1], all'ingresso del quale eragli presentata una tessera ch'egli poi rimetteva, al termine del giudizio, in mano ai Κωλακρέται, gli ufficiali incaricati della gestione economica de' tribunali, per riscuotere il triobolo, o com'era detto comunemente μισθὸς δικαστικός [2].

Aristotele riporta a Pericle stesso la prima instituzione di questa indennità a favore degli heliasti [3]. Probabilmente in su le prime l'assegno fu d'un obolo, come quello pe' cittadini che intervenissero all'ἐκκλησία, e da un verso delle Nubi aristofanesche [4] si può indurre che dal 445. al 440. l'indennità giudiciaria fu d'un obolo solo. Più tardi Cleone, intorno al 428., per istudio di popolarità, triplicò l'assegno, che, anco ne' giorni più tristi per la finanza ateniese, rimase stabilito al famoso triobolo, onde tanto spesso si fecero giuoco i poeti della comedia. Tralascio di accennare alla questione economica della instituzione Periclea omai le tante volte discussa; ma non posso non richiamare l'attenzione del mio lettore sovra la instituzione medesima, come su la suprema vittoria della rivoluzione democratica.

mente bucati, quasi fosse costume di portarli addosso, come fanno delle loro medaglie i deputati de' parlamenti moderni, o d'affiggerli alle pareti d'una casa o d'una tomba.

(1) Aristofane, Le Arringatrici v. 687; Pluto v. 277. 278. e gli Scholii.

(2) Suida s. v. Κωλακρέται. Cf. Aristof. Vespe v. 724. e gli Scholia ad Aves 1541., ad Vespas 695., ad Plutum 277.

(3) Τὰ δὲ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς. Politici II. 9. 3. Egli è tuttavia da avvertire che su l'autenticità di questo luogo hanno sollevato gravi dubbi due critici d'altissima autorità, il Goettling e il Boeckh.

(4) Verso 861. Tutta questa quistione d'antichità è stata magistralmente discussa dal Boeckh: Staatshaushaltung I. S. 334. u. f. (Zw. Ausg.).

Le assemblee popolari, che già prima erano una per pritania, divenendo ognor più frequenti; e i giudizi heliastici estendendo ogni dì più la competenza loro, sarebbe stato impossibile usare del proprio diritto all'agricoltore della pianura, al taglialegna e al carbonaio della montagna, al vignaiuolo delle tepide colline, al marinaio del Pireo, all'artigiano o al piccolo mercante della città. L'assemblea e l'heliea non si sarebbero aperte se non a' ricchi, pe' quali lavoravano i servi; e le imperiose necessità della vita avrebbero mantenuto a profitto del minor numero il privilegio che la legge aveva abolito. D'altra parte la indennità stabilita per ogni seduta, se quasi pareggiava la giornata d'un mercenario, e se, nelle condizioni economiche d'Atene e con la mirabile sobrietà di quel popolo, poteva bastare al mantenimento d'un uomo, era in sè tuttavia così modica da non poter speculare sovr'essa, nè certo tesaurizzare co' giudiziari guadagni. Tutta la loro letteratura d'altra parte sta ad assicurarci, che gli Ateniesi per le discussioni giudiziarie ebbero un' inclinazione singolarissima: ora assistervi come giudici, avere nelle proprie mani l'esito del piato e trarre da ciò medesimo bastevole sostentamento, era tutto quello che poteva meglio compiacere al genio dell'ateniese, pel quale il mandato giudiziario addiveniva una soddisfazione ed una piacevole occupazione ad un tempo.

Per queste considerazioni diverse noi giungiamo a spiegarci il singolare principio che ha informato tutto l'ordinamento giudiziario degli Ateniesi. Ogni corpo giudicante, ogni tribunale che pronunziasse sopra una quistione importante, doveva per essi comporsi d'un gran numero di giudici: anzi quant'era più grave il caso, sul quale si avesse da pronunziare sentenza, o quanto maggiore il merito d'una causa,

tanto sembrava più necessaria una moltitudine di giudici. Un luogo di Polluce che si riferisce all'azione personale, o, per usare il linguaggio della procedura ateniese, alla φάσις, stabilisce che i processi d'un merito inferiore alle mille dramme fossero giudicati da ducentun'heliasti e da quattrocentuno quelli il cui merito superasse le mille dramme (1). In alcuni casi gravissimi ci si parla di settecento, di mille e di mille e cinquecento giudici, e dove prestassimo intiera fede ad Andocide, in un processo, intentato da suo padre Leogora a Speusippo senatore, per una proposta contraria alle leggi, avrebbe seduto la intiera Heliea (2). Onde pare si possa affermare, che gli Ateniesi credessero accrescer valore alla giustizia nazionale con l'accrescere il numero de' giudicanti. A rappresentare il popolo congregato per giudicare, sotto la fede d'un giuramento, il cittadino minacciato ne' suoi più vitali interessi, ritenevano essi, che i giudici s'avessero da contare a centinaia e a migliaia; strana idea, e tanto più strana per noi moderni, usati come siamo a riconoscere ne' nostri dodici giurati pari autorità e maestà pari a quella che potevano avere i cinquecentocinquanta e più giudici che condannarono Socrate. Ma questo error di giudizio, e questo materiale modo d'intendere la maestà della giustizia ha bene la sua spiegazione nell'indole del popolo ateniese, tutto dedito a gli spettacoli e alle pompe esteriori; e pel quale un tribunale composto di dieci o dodici

(1) Polluce VIII. 48.

(2) De mysteriis. 17. Chi poi volesse più particolari notizie sul numero de' giudici, nell'«Attische Process», il libro già sopra lodato del Meier e dello Schoemann, troverà insieme raccolti tutti i luoghi degli antichi scrittori che ci danno il numero de' giudici i quali hanno seduto in questo od in quel processo famoso, ovvero la indicazione del numero de' giudici che si richiedevano nelle diverse specie delle cause.

giudici sarebbe stato una troppo povera cosa. Per essi quante più intelligenze si raccogliessero insieme a discutere la questione, e quante più volontà concordassero nella sentenza che si emanava a nome del popolo sovrano, tanto più facilmente era schivato l'errore. Nè dessi pensavano quello che è certo per noi, che quanto più numerosa è un'assemblea, tanto maggior potere ha l'eloquenza sovr'essa; sì che una subita corrente, onde niuno saprebbe misurare nè la intensità nè la durata, trascina la moltitudine a' tali deliberazioni, delle quali ella stessa più tardi sente vergogna. Questi facili eccitamenti e la prontezza con la quale si animano le numerose assemblee, potranno salvar qualche volta un innocente ingiustamente accusato; ma quanto più spesso un oratore abile non vincerà con l'affetto quelli che non varrebbe a far persuasi, o non coprirà destramente d'un nobile pretesto un'azione infame, o, a favore d'un solo cliente, non isfrutterà gli odii, le secrete gelosie e le intime passioni de' suoi ascoltatori?

Tuttavolta a questo democratico pregiudizio noi vediamo costantemente attaccati gl' ingegnosi Ateniesi, a' quali ogni forma, come oggi dicono, rappresentativa, era straniera ed ignota. Giunto poi il dì pel quale era indetto il giudizio, questa folla di giudici, al cenno de' Thesmoteti, si spartiva ne' dicasteri posti nelle vicinanze dell'Agora; i quali se non erano dieci, come forse affermarono gli Scoliasti per dare ad ogni sezione dell'Heliea il suo tribunale, obliando molto facilmente il duplice significato di δικαστήριον, certamente furon parecchi. Delle antiche sedi della giustizia l'Areopago, il Pritaneo e il Phreattys non si trova ricordo che abbiano poscia accolto gli heliasti; ma il Palladion e il Delphinion, due tribunali che già furono degli Epheti, al tempo degli

oratori sono occupati da' giudici cittadini. I quali la loro più antica e spaziosa residenza ebbero veramente nell'Ἡλιαία onde trassero il nome; e qui probabilmente s'accoglievano per sentenziare, com'oggi direbbesi, a sezioni riunite; ma quando poi crebber di numero i processi sottoposti alla loro competenza, le varie sezioni o δικαστήρια seggono nel Βατραχιοῦν e nel Φοινικιοῦν, due tribunali, che, sembra, traggano il nome loro dal verde e dal rosso colore onde sono dipinte le loro pareti; nel Τρίγωνον o triangolare, nel Μεῖζον o nel più grande e nel Μέσον o mediano, che 'l nome hanno dalla loro forma e capacità. Altri tribunali heliastici si trovano ancora indicati: e questi hanno tratto il nome vuoi dalla costruzione recente come il Καινόν od il nuovo, vuoi dal loro architetto, quali τὸ Μετιόχειον, e τὸ Κάλλειον, senza ricordare il Parabisto, la presidenza del quale spettava di diritto agli XI. e τὸ ἐπὶ τῷ Λύκῳ, e quelli della via degli Hermoglifi, tribunali lontani e men frequentati (1).

Al giudizio il tribunale costituito premetteva molto probabilmente un atto religioso, forse una prece che pronunziava l'araldo (2). In appresso il γραφεύς dava lettura dell'atto d'accusa e della risposta dell'accusato, e si provocavano ambo le parti a parlare. Che ciascuno trattasse la propria causa direttamente e in persona, era antica prescrizione di legge; per ciò chi non fosse abile a tenere in pubblico convenientemente un discorso, mandava di scriverglielo a chi facesse dell'eloquenza il suo proprio esercizio; e di qui quella notissima professione del logografo, onde avremo in que-

(1) Per più particolari notizie rinviamo il lettore alla dotta dissertazione dello Schoemann «De sortitione iudicum». (Opusc. academica I. V.).

(2) Meier u. Schoemann Att. Pr. S. 706.

sti studi platonici a far più volte ricordo. Tuttavia, dopo cominciata la trattazione della causa, non era vietato di cedere ad altri la parola; il perchè non fu raro caso, che, dopo poche parole pronunziate dalle parti, veramente discutesser la causa coloro, i quali ne avevano come assunto il patrocinio. La durata dell'orazione di cadauna delle parti, ella è cosa notissima, misuravasi con la clepsidra (1); nè l'avversario poteva interrompere l'oratore, benchè tale facoltà avessero i giudici, i quali talvolta non lasciarono finire il discorso, tal'altra nol lasciarono nemmen cominciare, ma condannarono senza difesa (2). Nè contro decisioni cotali, benchè gli heliasti avesser fatto sacramento di dare imparziale ascolto alle parti, sembra v'avesse guarentigia veruna. Le orazioni poi, come ognuno agevolmente s'attende, più che alla dimostrazione del dritto, studiavano a cattivarsi il favore de' giudici, per lo che non rifuggivano da ogni maniera d'inganni. Talora miravano a commuovere, e per fare appello alla clemenza de' giudici, gli oratori non si stavano dall'introdurre, come intercessori, ora i vecchi parenti, ora autorevoli amici ed ora le donne piangenti e i figliuoli.

Il suffragio de' giudici era sempre secreto: ora reso co' calcoli di diverso colore, ora con le fave o con le conchiglie, ed ora con le palle forate, se era per la condanna, e intiero se per lo assolvere. La parità de' voti proscioglieva l'accusato; ma si soleva evitare studiatamente il numero pari de' giudici. Nelle cause private l'attore che non avesse a suo favore un quinto de' suffragi, cadeva nell'ἐπωβελία, ovvero era sotto-

(1) Ciò non praticavasi tuttavia in tutti i processi: per esempio nella γραφὴ κακώσεως. La clepsidra così è descritta da Apuleio, Metamorph. III. 3. «Est autem clepsydra vasculum quoddam, per quod guttatim defluit aqua inclusa stillicidioque exhauritur».

(2) Meier u. Schoemann, Att. Proc. S. 718.

posto all' ammenda d' un obolo per ogni dramma, che è quanto dire alla sesta parte della somma, di cui si trattava; nelle cause pubbliche invece l'ammenda era di mille dramme e portava seco la decadenza dal diritto d'accusa. Quando la legge non irrogasse la pena, la causa era detta ἀγὼν τιμητός, o per la quale dovevano i giudici pronunziare eziandio della pena; e nelle cause di questa specie il tribunale cittadino due volte pronunziava sentenza: con la prima della colpabilità dell'accusato, e con la seconda della pena che meritava, essendo poi libero di scegliere tra quella proposta dall'accusatore (τίμημα) e quella che di per sè (ἀντιτίμημα) s' infliggeva il reo, già condannato nel fatto. Pronunciata quest'ultima sentenza, il magistrato che presiedeva, la pubblicava e con ciò sciogllevasi l' adunanza.

Come i tre accusatori di Socrate si siano divisi le parti, a noi è affatto ignoto: dall'Eutifrone e dall'Apologia platonica saremmo tuttavia indotti a sospettare, che Mélito abbiasi assunto l'attacco relativo alla religione, e Anito e Licone quelli attenenti alla politica. Dall'Apologia platonica si può anche in parte ricostruire l'accusa di Mélito, perchè è direttamente confutata; ma per farsi un concetto degli attacchi d'Anito, a cui l'Apologia appena accenna, bisogna ricorrere a' primi capi delle Memorie Senofontee. Dalle quali Memorie apprendiamo eziandio, come Socrate si appresentasse al giudizio e con quali sentimenti levasse la fronte immacolata dinanzi a' suoi giudici. Non si prese cura nessuna d'apparecchiare la propria difesa, e quando Ermogene gli fece rimprovero di tanta negligenza, rispose: la vita d'uomo giusto ed intemerato che avea la coscienza d'aver condotta, essere la preparazione migliore alla sua difesa; una volta essersi messo a pensare quello che avrebbe da dire; ma

il suo intimo demone avergliene fatto divieto; nè essere da meravigliare che gli dei giudicassero meglio per lui morire che non vivere più lungamente: fino a quell'età aver vissuto con la coscienza d'un continuo avanzamento morale e nella piena e perfetta estimazione degli amici suoi; se ancora gli durasse la vita, non potergli toccare se non i danni e le molestie della vecchiezza, che alla vita tolgono pregio; condannato, morrebbe ingiustamente, a grande onta di chi a morte lo manderebbe, mentre a lui la condanna procurerebbe l'ammirazione de' superstiti, i quali riconoscerebbero in lui un uomo giusto e un vero maestro della sapienza (1).

Con tali sentimenti, con tanta forza di coscienza morale e di riflessione razionale, che imponevano assoluto silenzio a ciò che il Fedone chiamerà «il fanciullino che è dentro di noi, che della morte si spaura e trema come dinanzi alla fantasima» (2), s'appresentò Socrate al tribunale cittadino, e ricusando, in tempo di partigiane ire infestissime, tutti i sussidi che pur gli concedeva la legge, da un primo verdetto fu riconosciuto reo alla maggioranza di pochi voti (3) e dalla seconda sentenza condannato alla morte che l'accusatore aveva richiesto.

(1) Memorie Socratiche IV. 4.-9. Senofonte dichiara aver appreso da Ermogene stesso, a cui li tenne, questi ragionamenti di Socrate.

(2) Ἀλλ'ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς, ὅςτις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται. Τοῦτον οὖν πειρώμεθα πείθειν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον, ὥςπερ τὰ μορμολύκεια. Fedone pag. 77. e.

(3) Il numero esatto de' voti che condannarono Socrate, è difficile a stabilire e già ne fu disputato molto variamente. Noi tratteremo questa questione nella nota alla pag. 36. a. dell'Apologia.

II.

Queste essendo le forme del giudizio ateniese, questa la costituzione del tribunale e queste le disposizioni dell'animo, con le quali Socrate s'appresentò al giudizio, l'Apologia platonica dovrà apparire al lettore un monumento d'affetto sublime e insieme un'opera d'arte d'intendimento altissimo. Ma ella non somiglia affatto alla difesa d'un uomo chiamato a rispondere dinanzi a' suoi giudici d'un'accusa, per la quale si chiede in pena la morte; ella suona piuttosto come un ammonimento terribile e a' giudici e a gli uditori tutti, che parte da una sicura coscienza, la quale nulla paventa ed ha piena fede in sè stessa (1). Dell'apologia giudiziaria veramente non ha se non la partizione; ma ognuna delle tre parti ha poi così proprio e distinto carattere e tanta gradazione di tono e d'espressione, che ben si manifesta lo studio tranquillo e sereno a conseguire la maggiore efficacia. Nella vera e propria apologia che precede il giudizio, ti colpisce la larghezza della espressione, un lasciar andare naturalissimo, come di chi ha netta e tranquilla la propria coscienza; e questa semplicità della parola di tanto in tanto ravvivasi pe' dialoghi che dramaticamente s'intrecciano. La mordace ironia, con la rigidezza de' suoi epigrammi, contraddistingue la parte seconda, che segue immediatamente al giudizio di colpabilità; finalmente nella terza parte, quando Socrate omai condannato nel capo, rivolge a' giudici le parole novissime, prendendo come da amici un cordiale commiato, la parola plato-

(1) «Socrates ita in iudicio capitis pro se ipse dixit ut non supplex aut reus sed magister aut dominus videretur esse iudicum» Cicero De Orat. I. 54. 231.

nica si leva ad arditissima altezza e risuona quasi liricamente profetica. A questa stupenda gradazione del tono e della forma corrisponde mirabilmente la progressiva importanza del pensiero. Mite e tranquillo il discorso incomincia quasi più come un adempimento de' comandi della legge che non come un desiderio od una speranza di sortire l'effetto (1); senza commuoversi enumera le antipatie che il terribile Elenchos ha sollevate contro Socrate (2), e nello stesso biasimo de' comici non trova intendimento odioso. Ma quando la parola si volge contro gli accusatori, ella suona terribile, accesa di morale sdegno contro il sentimento personalmente a lui infesto (3). Alle antiche accuse contrappone molto semplicemente il lato negativo della sua propria scienza, la persuasione col lungo meditare acquistata, della nullità di tutto ciò che allora aveva valore di scienza tra gli uomini, o, per dirlo con la sua propria parola, il suo sapere di non sapere; alle accuse nuove, senza degnarsi d'una diretta confutazione, contrappone il concetto puro d'una scienza superiore e divina, alla quale, per via di dottrine e d'esempi, egli avrebbe voluto i suoi propri concittadini iniziare (4). E 'l calor del dettato che a grado a grado va alzandosi, questo concetto tramuta assai facilmente in un'immagine che prende persona; la persona del Sapiente, religioso, servo fedele di Dio, libero d'ogni turbamento delle passioni della vita politica, d'ogni virtù adorno e parato a sfidare la morte (5). Nel chiudersi poi di questa prima parte l'attenzione del lettore è richiamata sul contrasto tra la vera e la falsa elo-

(1) Pag. Stef. 19. a.
(2) Pag. Stef. 20. d.
(3) Pag. Stef. 29. 30.
(4) Pag. Stef. 28. a. 31. c.
(5) Pag. Stef. 33.

quenza: l'oratore nostro rifugge da' calcolati effetti sul commovimento degli animi, da' lacrimosi lamenti, dalle toccanti presentazioni de' vecchi parenti, delle donne, de' figli. Questi artifizi onde abbondavano le apologie degli antichi, gli appariscono un mezzo indegno, nè virile, nè giusto di piegare il senso della giustizia ne' giudicanti [1]; dal che è manifesto come Platone, dettando l'Apologia, già avesse fermato in mente il concetto della eloquenza che troveremo svolto nel Gorgia.

Ma la parte più sostanziale della scrittura platonica a cui vogliamo avviato il nostro lettore, ella è la seconda. Qui, in brevi sentenze, quasi cristiane, è addimostrato, come s'abbia da avere la massima cura dell'anima nostra e di quella del nostro prossimo; come questa sia la cosa che più ne importa, e come soltanto una vita consapevole a sè medesima della propria efficacia nella virtù e nella scienza, e tutta piena di sacrifizi per la scienza e per la virtù meriti nome di vita [2]. La chiusa finalmente della orazione è tutta piena d'un presentimento sublime del futuro. Sul confine omai di questo mondo terreno, le parole novissime del condannato sono più pe' celesti spiriti che non per gli abitatori di quaggiù: a' giudici iniqui che lo condannarono a morte, annunzia che morte non potranno mai dare alla libera parola, e quasi vindici della morte sua prenunzia gli ammonimenti e gli eccitamenti alla conoscenza di loro stessi, che sempre in maggior numero si sentiranno risuonare alle orecchie in futuro; e con oscure parole accenna a' tristi fati che omai alla patria sovrastano. Per quelli poi tra' giudici che, in minor numero, deposero a lui propizio il suffragio, pren-

(1) Pag. Stef. 34. b. 35. d.
(2) Pag. Stef. 37.-39.

dendo a prestito leggiadre ed amabili immagini della tradizione popolare, lo stato che sussegue alla morte rappresenta quale un premio della virtù e quale una vita novella tutta piena di perpetui splendori.

Così il Sapiente s' accomiata dal mondo tranquillo e sereno, perchè in Dio è la sua vita; e la morte, a cui è mandato in braccio, a mano a mano che nel discorso procede, gli si appresenta sempre meno paurosa, anzi gli si colorisce di più lieto aspetto, per divenirgli in fine gioconda come via alla felicità. Se nella prima parte della sua orazione la morte non è un male e devesi intrepidamente incontrare, benchè senza ingiustizia non la si possa affrettare; nella parte seconda ella apparisce preferibile a quelle condizioni, che, come l'esilio e la prigionia, tolgono pregio alla vita; e nella chiusa finale, quando la morte è omai il destino assegnato all'oratore, quand'è la pena inflittagli da' giudici cittadini, a lui, condannato e posto così sul confine del mondo, la morte apparisce transizione ad una vita eternamente beata e scala alla felicità.

III.

Da ciò medesimo, ci sembra, facciasi aperto l'altissimo valore che ha l'Apologia platonica. Egli è qui che si ferma il capitale punto, sul quale la dottrina socratico-platonica fonda il nuovo avviamento dell'uman genere e l' instauramento della vita ideale. Socrate, addivenuto tipo ed esemplare della nuova vita, e riconosciuto dalla stessa divinità pel solo sapiente del tempo suo [1], è per tutte le forme contrapposto alla pomposa ignoranza de' suoi contem-

(1) Pag. Stef. 20. e.

poranci. Questa ignoranza che si appaga delle vane apparenze di scienza e s'illude d'essere infallibile, come vizio che è del tempo, si trova in ogni classe di persone, in ogni ordine della vita e in tutte le disposizioni dell'animo: nella politica come nell'arte e nella vita commerciale. Ne' politici e negli oratori che conducono lo stato, egli non vede che una prudenza, a così dire, empirica, e quale la suggerisce la più volgare esperienza; ma la consapevolezza d'un fine morale ne' fondamentali principii che siano norma all'operare, non scorge. Ne' poeti più celebrati potrà ammettere un raggio di genio e un soffio di divino entusiasmo, onde son fatti potenti a creare qualche cosa di bello; ma ad essi fa difetto la cognizione razionale della propria arte e delle sublimi idee che nel loro entusiasmo vengono significando. I commercianti, se anco siano ingegnosi ed idonei a' loro negozi, ignorano tutto che sopravanzi l'angusto cerchio de' loro negozi; ma pur si mescolano alla vita politica (1). Al divino intelletto di Platone era dato così di presentire una più matura condizione del genere umano, nella quale politica, poesia ed ogni arte qualunque, compenetrate dalla luce di più pura verità, servirebbero soltanto a fini di virtù, e tutti gli ordini de' sodalizi civili studierebbero a riconoscere i beni supremi e ad operare per essi.

E qui importa altissimamente avvertire che i filosofi della natura, co' quali Socrate fu così frequentemente confuso, non sono d'ignoranza notati; benchè rimessamente, diresti, che Platone abbia voluto significare la riconoscenza sua pro-

(1) Manifesto accenno ad Anito e a tutta quella turba d'uomini volgari, quali Cleone, Lisicle ed Eucrate, che, dopo la morte di Pericle, si gettarono avidamente alla cosa pubblica, e contro i quali aveva già scagliato i suoi terribili dardi Aristofane, specialmente ne' Cavalieri.

pria pe' loro conati scientifici. Nel che è affatto a vedere un pensamento platonico e non socratico, perchè, se Senofonte ne ha riferito il vero, con bastante dispregio giudicò Socrate delle loro dottrine (1). Ai Sofisti all'incontro Socrate è direttamente contrapposto tanto per la dottrina insegnata, quanto per la forma dell'insegnamento. Mentr'eglino, senza possedere la cognizione de' concetti logici ed etici fondamentali, si dilungavano in ammaestramenti filati e retoricamente abbelliti sopra qual si fosse subbietto del mondo morale e naturale; egli, oppostamente, per via di dialogo famigliare e vivace, faceva nell' intelletto de' suoi interlocutori spuntare il germe d'essi concetti fondamentali, e facendoli rinunziare a quello che sino allora avevano tenuto in conto di scienza, avviavali a discendere in loro stessi, e la conoscenza di sè mostrava essere d'ogni scienza il principio. Dove queglino conducevano nomade vita e di continuo peregrinavano, studiosi d'accumulare ricchezze; davano le loro lezioni dinanzi accalcati uditorii e 'l fragor degli applausi era il loro premio più ambito; egli parlava e istruiva dovunque trovassesi, serbando sempre il suo modesto contegno, e la sua attività didattica limitava come buon cittadino alla sua Atene. Sereno e tranquillo, poco curante delle sue cose domestiche, in povertà viveva una vita tutta consacrata al bene delle anime de' concittadini suoi, e aborrendo quanto avesse apparenza di magistero e di scuola, o di misticismo esoterico della dottrina, niuno escludeva da' suoi conversari, a chiunque lo interrogasse rispondeva, e tutto a tutti s'apriva. Questa veneranda imagine del vero maestro, che Platone ha con sì devoto amore ritratta, è la più elo-

(1) Confronta ciò che è fatto dire al Socrate platonico a pag. 19. e a pag. 26. con ciò che riferiscono le Memorie Senofontee I. 1. 14. 15.

quente risposta contro la infame accusa che la dottrina di Socrate fosse corruttrice della gioventù. Se non che, egli è pur qui da avvertirsi che de' Sofisti è tenuto nell'Apologia ben altrimenti discorso che in molti altri dialoghi; non li trovi infatti compresi nella varia e dolorosa categoria degl'ignoranti; se all'insegnamento loro è contrapposta, come sempre, la dottrina socratica, non v'han tuttavia le mordaci espressioni, che altrove si leggono; nè l'accusa di corrompere i giovani, onde Socrate è pienamente purgato, è riversata, come sarebbe facile attendersi, sovra di essi. Si direbbe, come già primo avvertì lo Steinhart (1), che Platone studii a non aumentare il mal animo che di quel tempo divampava contro i cultori della scienza, fosser Sofisti o fosse Socrate; imperciocchè questi era stato messo in un mazzo con quelli, nè si distingueva, com'è naturale accada a chi non sa, la vera e santa dottrina dalla appariscente e perniciosa sofistica. E di questo falso giudizio noi avremo in appresso amplissimo documento nelle parole d'Anito nel dialogo che da Menone s' intitola.

La dottrina di Socrate quanto si contrapponeva all'insegnamento sofistico, altrettanto all'indirizzo politico, com'ora si dice, de' reggitori democratici era in antitesi. La opposizione di Socrate a' reggitori del suo paese era, a dir giusto, solamente passiva. Senza ribellarsi mai a gli ordini dello stato; senza sottrarsi a' doveri che gli stessi ordini gl'imponevano; valoroso in battaglia, in pace osservante della legge, il più delle volte, se doveva operare, impedendo tremende ingiustizie, la partecipazione al reggimento dello stato ebbe in supremo dispregio. Platone, in ritrarcelo, manifestamente s'attenne a' principii che aveva fondamen-

(1) Einleitung. II. B. S. 242.

tali e che affatto dalla sua propria dottrina etica procedevano; riputando che la immoderata democrazia fosse fatale ruina d'Atene e d'ogni altro stato, gli fa pronunciare la tremenda parola: sia perduto chiunque levi la voce a difesa del giusto, e, quasi luminare solitario tra le tenebre d'un sodalizio civile in tanto disordine, ne offre il sapiente inteso soltanto alla cura delle anime de' concittadini suoi, ond'incominciò quell'antitesi, che dominò tutti i tempi anteriori al cristianesimo, tra il filosofo contemplativo e il politico pratico.

A fronte, finalmente, della o scarsa o traviata od ipocrita religiosità degli uomini del suo tempo, Socrate appare l'uomo veramente e sinceramente pio. Ma dove Senofonte ci dà Socrate che pienamente accetta la religione popolare e, in conformità di essa, fa offerte e sacrifici secondo il suo stato, interroga oracoli e pratica la mantica, Platone, direbbesi che a grande studio sfugga un tal punto, il quale nell'accusa di Mélito era pur capitale. Ma se sfugge a questo punto, risponde a molto più grave accusa, che egli stesso pone su le labbra di Mélito, benchè nell'accusa giudiziaria non sia, che, cioè, Socrate negli dei non credesse. Un critico, del cui giudizio dovremo dire tra breve, in questo procedimento di Platone vide un errore; noi, come già altri prima di noi, non sappiamo vedervi se non una profonda interpretazione della dottrina socratica, tutta propria di Platone e per ciò in disaccordo col buon Senofonte. Quale ci apparve già nell'Eutifrone, Socrate non è per Platone un seguace delle popolari credenze; ma non è nemmeno un miscredente quale Protagora, ch'egli della esistenza degli dei non ha dubbi. Divine essenze sono per lui il sole e la luna e nel divino Apolline è percettibile la idea del sapere e del vero; la divina o demoniaca voce interiore che lo am-

monisce ad ogni smarrimento del suo senso morale, è divina forza, operante con immediata efficacia su l'anima. Il perchè applicando, com'oggi diciamo, il principio di causalità, Socrate, che ammetteva questi divini effetti, dirittamente affermava: io credo in Dio. Ma la pietà che da questa fede gli veniva all'anima, era necessariamente in antitesi con la superstizione e con quella che era santità delle opere nella religione tradizionale della sua stirpe; ed egli così addiveniva veramente il precursore della più pura di tutte le religioni. Non è in una serie di opere esteriori il culto divino di Socrate, quale appunto pensavalo nell'Eutifrone, ma in una vita tutta consacrata al bene degli uomini; e affatto conformato al divino volere si mostra, avvegnachè giudichi la vita come un ufficio mandatogli e sè medesimo come un inviato della divinità in mezzo al suo prossimo. In conseguenza di che la immortalità dell'anima, alla quale fa appena accenno presso Senofonte, e della quale nel Menone stesso non parla se non dubitativamente, qui gli addiviene beata certezza e da questo ingiusto mondo si parte con la sicura fede, che a' buoni non possa incoglier male nè in vita nè dopo morte. Se non che potrebbe da taluno obbiettarmisi con l'autorità eziandio di dottissimi espositori di Platone, che 'l Socrate dell'Apologia non vuole affermare, se la morte sia eterno sonno o passaggio ad una vita migliore. Ma lungi dal vedere in così fatto discorso, che veramente dal Fedone discostasi, lo scetticismo che l'Ast gli rimprovera, e lungi dal dare ad esso il peso che gli dà lo Stallbaum, noi non sappiamo vedervi se non quel consueto modo della esposizione, pel quale la sentenza propria è posta di fronte alla sua contraria, quasi per lasciar libera all' uditore la scelta, mentre chi parla e pel collocamento delle proposi-

zioni e pel modo dell'enunciazione dà abbastanza chiaramente a conoscere il giudizio suo proprio.

La profonda pietà dell'animo nella orazione platonica non apparisce poi com'una particolare virtù a lato alle altre; ma come il supremo fastigio e la corona di tutte le altre virtù, delle quali i dialoghi socratici della prima serie hanno indagato l'essenza. Lo studio di noi medesimi, dimostrato principio di ogni sapienza nel primo Alcibiade, nel Carmide e altrove, qui addiviene comandamento di Dio; il valore, onde ci danno la spiegazione il Lachete e il Protagora, è ricondotto alla intima conformità delle nostre disposizioni alla volontà divina, in grazia della quale la morte non è più un male. La pietà in fine è anima e ragione della giustizia e della sophrosyne; per essa si serba l'imperio sopra noi medesimi e per essa Socrate sente orrore di far violenza al giuramento de' giudici co' poveri artificii degli altri oratori. Per lo che dirittamente vide lo Steinhart, quando scrisse che l'Apologia, la cui immediata connessione con l'Eutifrone è apertamente manifesta, sia come una conchiusione la quale epiloga tutto l'ottimo de' primitivi dialoghi del periodo socratico di Platone, mentre da alcune parole dell'orazione (1) parvegli trasparisse l'alto sentimento che ha di sè medesimo lo Scrittore, in forza del quale si annunzia, in certa guisa, continuatore dell'opera incominciata da Socrate (2).

IV.

In una scrittura tuttavia di sì alto valore pel nostro giudizio, Federico Ast dichiarava di non ravvisare Platone. Nel

(1) Vedi specialmente la pag. 31. e l'accenno a pag. 39.
(2) Steinhart Einleitung. II. B. S. 245.

luogo dell'ideale platonico non sapeva rinvenirvi se non una vuota sofistica, che si nasconde sotto falso avvilimento o sotto la paura, sì che Socrate parli intorno alla morte come ad animo virile non è conveniente (1). Più seria questione propose a sua volta Federico Schleiermacher: se, cioè, l'Apologia abbia da giudicarsi, pel contenuto e per la forma, quale un'opera particolare e sustanziale di Platone, o non piuttosto come una copia, quanto è a dirsi fedele, del discorso che Socrate dovette tenere dinanzi a' suoi giudici. E lo Schleiermacher accettò questo secondo partito, affermando che Platone n'abbia voluto lasciar copia dell'orazione socratica, com'era ben possibile alla sua esercitata memoria, ancorchè con tutte le differenze che corrono tra un discorso scritto ed uno pronunziato, al fine di rendere generalmente noto il fatto ed inalzare durevole monumento per il futuro al suo Socrate (2). Se non che contro questa sentenza, alla quale pur lo Stallbaum assente, si fecero, com'era facile, varie obbiezioni: dalle Memorie Senofontee e dall'Apologia falsamente attribuita a Senofonte, ma che di certo sembra attinga a fonti contemporanee, intorno alla difesa di Socrate ci sono riferiti più punti che nell'Apologia platonica non si riscontrano, o se anche, in una comprensione affatto diversa. D'altra parte sembra eziandio molto probabile che nel dicasterio il Sapiente dovesse altrimenti per più capi difendersi: avrà in fatti contraddetto i particolari capi d'accusa e allegato in prova i fatti, de' quali ne somministra tanto numero Senofonte. Nè una studiata riproduzione del discorso socratico avrebbe potuto sperare Platone, prendesse il luogo della

(1) Platon's Leben S. 474.

(2) Des Sokrates Vertheidigung. Einleitung. Ersten Theiles Zweiter Band. S. 128.

impressione lasciata dalla viva parola negli animi degli amici e de' benevoli che l'ascoltarono; senza dire, che, dopo il fato crudele di Socrate, questa stessa riproduzione non avrebbe raggiunto alcun utile intento. Per lo che noi siamo indotti ad affermare, Platone abbia dettato con piena libertà d'artista la sua Apologia, senza proporsi alcun secondario fine, ma obbedendo soltanto all' affetto interiore, che studiava a rappresentare all'anima sua il più vivo ideale; e così ci ha dato una splendida opera d' arte, nella quale si fondono insieme in bellissima armonia lo spirito platonico e socratico insieme. Come Tucidide seppe maestrevolmente conformare le orazioni, inserite nello stupendo ed eterno monumento della sua storia, per guisa che portino la impronta del suo proprio spirito, e ci ritraggano fedeli insieme i caratteri de' personaggi che le pronunziano; così appunto Platone ne ha fedelmente ritratto il semplice, schietto ed arguto parlare del suo maestro e quella sua naturale inclinazione al dialogizzare, pur inalzando lo storico Socrate al tipo ideale del vero sapiente.

E 'l nostro giudizio ben s'avvalora della conforme sentenza che intorno all'Apologia pronunziò Dionigi d'Alicarnasso (1), ch'ella, cioè, non trovi il suo luogo nè tra' dialoghi nè tra le orazioni, ma stia come nel mezzo ad ambedue queste specie di rappresentazione ed ambedue congiunga con arte affatto speciale. Altrove poi il retore istesso, discorrendo della forma artistica dell'Apologia (2), ci si fa a dire, che ogni specie d'eloquenza è in essa leggiadramente intrecciata, la difesa e l'accusa, il discorso politico e l'artistico col filosofico, sì che indi traspaia qual esser debba il vero filosofo.

(1) De admiranda vi Demosthenis cap. 23. pag. 1026. Reiske.
(2) De arte rhetorica c. 8. vol. 2. pag. 295. 358. Reiske.

E veramente questa eloquenza che non si tiene stretta alle consuete regole della retorica, ma, sdegnando ogni falsa scienza, s'attiene soltanto alla legge della verità, ha qualche cosa della tranquilla grandezza e della maestà delle forme delle opere della plastica. Il quale carattere splendidissimo ed amplissimo della forma fece già sì potente impressione nell'alto intelletto d'Augusto Boeckh (1), che non temè d'avanzare la probabile ipotesi, siasi Platone proposto d'offerirne, degno di Socrate, un riscontro all'Apologia, che, secondo una divulgata tradizione, avrebbe nelle consuete forme giudiziarie e avvocatesche preparato per lui il logografo Lisia.

Certa cosa ella è ad ogni modo che il processo, la condanna e la morte di Socrate stamparono nell'anima di Platone orme così profonde, ch'egli, giovine ancora, dovè sentirsi in aperto contrasto co' tempi suoi e col suo paese. Quanto più precipitavano in basso le condizioni politiche e morali della patria, tanto più speculativa e ideale di necessità addiveniva la disposizione dell' animo suo. E per una reazione facile a intendersi in sì potente intelletto, alla scadente generazione de' suoi Ateniesi si fe' a proporre un alto ideale di morali, giuste e ragionevoli condizioni di vita, non conseguibili nè a pieno intelligibili per essi così decaduti. Ora per avviarli alla conoscenza delle idee eterne che, secondo immutabili leggi, governano il mondo e regolano la vita degli uomini, la immagine del suo venerato maestro servivagli a coprire la sua propria persona, e quella poi naturalmente gli si purificava e gli si glorificava nell'accesa fantasia, sino a divenire un ideale di virtù senza macchia e della più pura bellezza dell' anima.

(1) In Platon. Min. pag. 182. La sentenza del Boeckh fu poi nuovamente riprodotta dal Susemihl Gen. Entwick. I. B. S. 87. u. f.

Una certa tristezza, ora profonda, ora mordace ed ora affannosa; una maggiore rigidità ed asprezza di giudizio; ed un avviamento più speculativo e ideale distinguono, nel nostro parere, i dialoghi dettati dopo il fato di Socrate, da quelli che già comprendemmo nella prima categoria de' Socratici. E questi medesimi caratteri eziandio ritroviamo nell'Apologia, certamente dettata dopo la morte del sapiente. Per questa stupenda orazione, sotto le apparenze della propria difesa detta da Socrate al cospetto de' giudici, la memoria di lui non solo è purgata dall'accusa e da ogni men fondato sospetto; ma n'è eziandio proclamata la verace dottrina, spiegato l'altissimo significato della vita, e la serena figura di lui collocata dinanzi al genere umano come modello di perfetta virtù. Così l'Apologia chiude il periodo delle rappresentazioni di Socrate storico per segnare il passaggio ad un altro periodo più puro e più ricco di rappresentazioni ideali, nel quale lo Scrittore, per nuove vie, muove a fini più alti, e a più sublimi intendimenti leva l'ala dell'intelletto divino.

APOLOGIA DI SOCRATE

Capo I.
Stef. vol. I.
pag. 17.

Quello che voi, o cittadini ateniesi [1], abbiate provato in voi stessi all' udire i miei accusatori, non so: quanto a me almeno poco è mancato ch' io non riconoscessi più me medesimo: con tanta persuasione hanno essi parlato. Eppure, per dirvela, non han detto nulla di vero. Una poi massimamente delle molte menzogne che son venuti dicendo, m' ha fatto meravigliare; quella cioè, quand' hanno detto che aveste da star bene in guardia per non essere da me tratti in inganno, essendo io forte nel dire. Ch' eglino in vero non ne arrossissero, mentre di subito sarebbono stati da me smentiti col fatto, per ciò che in verun modo i' non vi potrò parere forte nel dire, questa m' è sembrata la lor più grave impudenza; se pur essi non chiamino forte nel dire chi dica il vero. Che s' e' volesser questo significare, concederei pur io, ma non alla loro maniera, d'essere oratore [2]. Costoro pertanto, com'io sostengo, o poco hanno detto o nulla di vero [3]; da me all' incontro voi avrete da udire tutta intiera la verità. Nè già, per Giove, o Ateniesi, un discorso tutto eleganza di voci e di modi, come i discorsi loro, nè tutto pieno d'adornamenti, ma voi sentirete chiamar le cose alla buona e co' loro nomi [4]; ch' io ho fede di dir cose giuste, nè altro s' aspetti alcuno di voi. Nè infatti si converrebbe, o cittadini, a questa mia presente età d' appresentarmi a voi come un fanciullo con istudiati discorsi [5]. Che anzi i' vi fo preghiera, e di questo vi scongiuro [6], o ateniesi, che se nel

discorso della mia difesa voi udiate le parole, che uso dire nell'agora tra' banchi de' trapeziti, dove già molti di voi m'hanno inteso (7), ed altrove, non ne facciate le meraviglie, nè per ciò leviate rumore. Ch'egli è così veramente: oggi per la prima volta io m'appresento dinanzi al tribunale (8), a questa età di omai più che settanta anni (9); il perchè veramente io mi trovo straniero alla maniera del favellare qua dentro. Come dunque s'io fossi realmente straniero (10), voi mi concedereste di certo indulgenza, ove le voci ed i modi usassi, ne' quali fossi stato allevato, così anc'ora di questo io vi prego, come parmi, a buon dritto, di lasciar andare la forma del mio dire, forse peggiore e forse potrebb'anch'esser migliore; ma guardare a ciò solo e a ciò dare tutta l'attenzione vostra, s'io dica o no cose giuste. Chè in ciò è la virtù del giudice e quella dell'oratore, nel dire il vero.

18.

Capo II.

Ed anzi tutto giustizia vuole ch'io mi difenda, o cittadini ateniesi, dalle prime false (11) imputazioni e da gli accusatori più antichi; e poi dalle accuse nuove e da' nuovi accusatori. Chè già molti si son fatti di me accusatori dinanzi a voi, sono omai molti anni, pur nulla di vero dicendo; e d'essi io m'ho maggior tema, che non d'Anito e degli altri (12), sebbene sian pur questi terribili. Ma queglino son da temersi maggiormente, o cittadini, i quali prendendo su, fin da fanciulli, molti di voi, v'han persuaso, me accusando, [abbenchè senza fondamento di vero], che v'ha un certo Socrate, uomo sapiente, tutto occupato nelle cose celesti e nel ricercare quelle di sotto terra (13) e capace di far buona la causa cattiva parlando (14). Cotestoro, o cittadini ateniesi, i quali divulgarono siffatta fama di me, sono terribili accusatori miei; imperciocchè quei che gli ascoltano, giudicano che chi fa di tali ricerche, non creda negli dei (15). Inoltre questi cotali accusatori son molti e già da lunga pezza mi muovon querela; e per di più parlando dinanzi a voi in quella tal età, nella quale agevolissimo v'era di prestar loro fede, giovinetti essendo ed alcuni tra voi anco affatto fanciulli, eglino sostenevano una causa affatto deserta, non si levando nessuno a difesa (16). Quello poi che di tutto è più strano, impossibile egli è di sapere e ridire nemmeno i

nomi loro, tranne sia il caso di qualche autor di comedie [17]. Ma quanti per invidia e calunnia persuaser voi prima, e gli altri che, persuasi essi stessi, fecero altri pur persuasi, insuperabili sono; nè infatti è possibile chiamare alcuno d'essi a questo medesimo luogo, nè redarguirlo, ma è proprio necessità far come alle braccia all'oscuro per difendersi, e redarguire, mentre non v'ha alcuno che replichi [18]. Fate dunque ragione, sì com'io affermo, anco voi che di due categorie io m'ho accusatori; l'una è di quelli che poco fa hanno sporto l'accusa; l'altra di que' di prima, com'io li chiamo, e giudicate voi s'io non debba anzi tutto da que' primi difendermi. Voi infatti quelli da prima avete udito accusatori miei, e ben per più tempo che non questi ultimi.

E ben così sia; i' m'ho, o cittadini ateniesi, a difendere, ed a far prova di cancellare da gli animi vostri questa mala accusa, che omai da lunga pezza accoglieste, e ciò in tempo tanto ristretto. Ben vorrei potesse questo riuscirmi, se così sia meglio per voi e per me, ed io m'abbia dal difendermi qualche profitto. So tuttavia che la è difficile impresa, nè, qual ella sia veramente, mi sfugge. Pur, nulla meno, vada come meglio a dio aggrada; uopo è alla legge ubbidire e difendersi. 19.

Riprendiamo dunque dal bel principio: qual è l'accusa, onde vennemi addosso la mala fama, su la quale appoggiandosi Mélito, mosse contro me questa querela: e dunque, che mai dicendo mi calunniavano i calunniatori? Come proprio d'accusatori uopo è ora leggerne l'atto d'accusa [19]: « Socrate è reo e perde l'opera sua ricercando le cose sotterra e le celesti, e facendo superiore la ragione inferiore, pur ad altri queste medesime cose insegnando ». Ecco qual esso è. E già voi stessi vedeste mettervi innanzi nella comedia d'Aristofane un certo Socrate che andava qua e là dicendo di passeggiare per l'aria e buttando fuori altre molte stramberie, di cui io non mi so nè poco nè molto [20]. Nè così parlo, perchè abbia questa cotale scienza in dispregio, se alcuno si trovi mai a possederla; nè ch'io possa mai sottostare a sì grave accusa per parte di Mélito; ma egli è veramente, o Ateniesi, ch'io non ho nulla che farmi con tutto ciò. E ne chiamo in testimonio molti di voi medesimi Capo III.

e fo conto voi lo dimostriate e lo ripetiate gli uni a gli altri quanti mi udiste tenere ragionamenti; e ben molti di voi in questo caso siete: ditelo dunque a gli altri, se pure uno di voi mi sentì mai tenere poco o molto di questa specie ragionamenti: e quindi poi conoscerete che sia veramente questo e tutto il rimanente, che 'l volgo va di me mormorando.

Capo IV. In tutto ciò pertanto non v' ha nulla di vero; e nemmeno, se sentiste dire a qualcuno ch' io dia opera ad educare uomini e ne ritragga guadagno [21], nemmeno questo è vero. E sì che a me sembra pure la bella cosa, se uno sia buono ad educare gli altri uomini, come Gorgia Leontino, Prodico da Ceo ed Ippia d' Elea [22]. Ognun d' essi infatti, o cittadini, andando d' una in altra città, a' giovani, che pure potrebbono, senza spesa, trovarsi con qual si volessero de' concittadini loro, 20. persuade che lasciati que' conversari, con essolui sen vadano, pagandone la mercè, e gliene sappian buon grado. V' ha poi anco un altro sapiente da Paro [23], ch' io so esser qua giunto: perciocchè, andando per via, i' mi sono imbattuto in un certo tale che ha speso dintorno a' sofisti più denari che non tutti gli altri insieme, Callia d' Ipponico [24]. Io dunque dimandai a cotestui, poich' egli ha due figliuoli: o Callia, se i tuoi due figliuoli fossero invece, diss' io, due poledri o due giovenchi, no' sapremmo chi prendere, perchè, pagandolo, ce li allevasse e fosse in caso di farceli belli e buoni e con la virtù che lor si conviene. Questo tale sarebbe uno o che s' intenda in cavalli ovvero nelle cose di campagna: ma, uomini essendo, chi ti pensi tu di prendere per allevarli? Chi è che s' intenda di questa tale virtù umana e civile? io ritengo che tu, avendo figliuoli, di già v' abbia messo sopra la mente. V' ha egli a ciò qualcheduno, diss' io, o no? C' è sicuro, risposemi. Chi è? replicai, donde è desso? e a qual prezzo insegna? Eveno, risposemi, o Socrate, da Paro; e per cinque mine. Ed io allora chiamai beato Eveno, se davvero quest' arte possiede e sì eccellentemente se ne fa altrui maestro [25]. Ben io stesso, se tanto sapessi, me ne farei bello e n' anderei superbo; ma 'l male è ch' io nol so, o cittadini ateniesi.

Capo V. Se non che qualcuno di voi forse mi si farà a dimandare:

e allora, o Socrate, qual è il fatto tuo? onde ti son venute addosso di questa specie calunnie? certo che non essendoti comportato da gli altri cittadini alquanto diversamente, nata non è nè cotal fama nè cotanto rumore (26); dinne dunque che sia, affinchè non abbiamo a portar giudizio avventato di te. Giusto parrebbemi parlare chi mi parlasse così; ond'io mi studierò dimostrarvi che cosa sia stato che m'ha portato tal nome e cotal calunnia. Porgetemi bene ascolto. Forse a taluno di voi potrà anche sembrare ch'io scherzi; ma sappiatevi certamente che vi dirò intiera la verità. Veramente, o Ateniesi, per null'altro che per una certa specie di sapienza i' mi son buscato questo tal nome: ma che fatta di sapienza la è questa? quella che forse è la sola umana sapienza. E in realtà di tale sapienza, pare, ch'io sia sapiente; laddove costoro che testè ho nominato, o che sapienti sono di tale sapienza la quale avanza la umana, o ch'i' non so che ne dire (27); d'essa infatti io non m'ho conoscenza e chiunque altro affermi, mente e parla solo per calunniarmi. E a questo punto, cittadini ateniesi, guardate di non fare sussurro, neppur se vi sembri ch'io dica qualche cosa di grosso; ch'io non vi dirò già nulla di mio, ma vi porterò dinanzi cotale, che parlando degno è della vostra fede (28). Della sapienza mia, se pur ella è tale, e qualunque ella si sia, i' vi presento a testimonio il dio di Delfi. Voi conoscete di certo Cherefonte (29). Egli fu amico mio sin da fanciullo, e pur vostro, chè col governo a popolo patì il bando e ripatriò insieme con voi (30). Voi sapete anche di che natura egli sia, e come ardente a qualunque cosa si metta; or'egli andato una tal fiata a Delfi, ebbe ardimento di fare questa dimanda: e per quello che io dico, non vogliate fare sussurro, o cittadini; e' dimandò dunque, se nessuno fosse di me più sapiente; e allora la Pitia gli diè per responso, che niuno più sapiente non era. E di ciò vi farà qui testimonianza il fratello, poich'egli è morto. 21.

Considerate di grazia quali m'inducan motivi a tenervi tali discorsi: ch'io debbo a ogni costo mostrarvi onde siami venuta addosso questa calunnia. Quand'io ebbi ciò inteso, così ragionai meco stesso: che dice mai il nume e che mai copertamente ne Capo VI.

significa in quella risposta? ch' i' non mi so veramente nè poco nè molto d'esser sapiente; che vuol dunque egli dire, affermando io sia sapientissimo? Certo ch'e' non ne inganna, chè questo a un dio non s'addice. E per lungo tempo così io mi stetti dubbioso, che cosa mai ne significasse; in appresso, a gran pena invero, mi misi a ricercarne per questa via. I' me n'andai da qualcuno di quelli che passano per sapienti, quasi così fossi per replicare al responso e fare all'oracolo una bella dimostrazione dicendogli: questi sì che è ben più sapiente di me, e tu hai me indicato. Ora studiandolo io attentamente; dirne già 'l nome non cale, egli era un de' nostri uomini di stato, che andava diligentemente studiando; ma in quella ch'io ragionava con lui, ecco, cittadini Ateniesi, ciò che in me stesso provai: parvemi che cotest'uomo sapiente sembrasse ad altri molti, e a sè medesimo massimamente; ma ch'egli veramente nol fosse: e allora i' mi misi a dimostrargli, com'e' si credesse sapiente e nol fosse (31). Il perchè venni in uggia a costui e a' molti che si trovavan presenti. Ma meco medesimo ragionando ebbi a dire a me stesso, ch'io era più sapiente di lui; ch'egli è infatti pericolo, nè l'uno nè l'altro di noi veramente non sappia quello che sia buono ed onesto; se non che egli nol sapendo, si crede saperlo, ed io invece, come che nol sappia, neppure mel credo. Sembra quindi che d'alcun poco per ciò stesso io sia più sapiente (32), perchè quello ch'io non so, nemmen mi credo sapere. Da lui me ne andai ad un altro di coloro che passavano per più sapienti del primo e n'ebbi a far lo stesso giudizio; e così io venni in uggia anco ad essi e ad altri molti.

Capo VII. In appresso io continuava diritto per la mia strada accorgendomi bene con tema e dolore di caricarmi di odii; ma sembravami necessità fare sopra tutto conto del dio (33): bisognava dunque andare, per sapere quello che l'oracolo significasse, da tutti quanti passano per saper qualche cosa. E pel

22. cane (34), o Ateniesi; poichè v'ho da dire la verità: ebbi a fare la esperienza medesima: queglino che più erano in fama, a me che facca la ricerca secondo le parole del dio, parvemi fossero quasi in assoluto difetto; altri invece che passavano per

da meno, quanto al condursi con senno, meglio disposti sembravanmi. Giova pertanto ch'io vi dimostri quanto sia andato girando, e quanti abbia sostenuti travagli, affinchè a' miei occhi medesimi fosse il vaticinio infirmato (35). Dopo i politici andai da' poeti di tragedie, di ditirambi e d'altri generi, quasi sicuro che avrei al momento scoperto, com' i' valessi men di loro per mente. Presi in mano i lor canti, che parevami avesser dovuto costar loro il massimo studio; e ricercava da essi che cosa dicessero, al fine d'apprendere nel tempo stesso pur da essi alcunchè. Ma i' mi vergogno, o cittadini, a dirvi il vero: pur uopo è di dirlo. E per dirvelo proprio, quasi quasi che tutti quanti si trovavan presenti, avrebber meglio discorso di ciò, su cui eglino hanno dettato versi. Quindi, a farla breve, m'accorsi anco quanto a' poeti, che ciò ch'essi fanno, nol fanno già per loro sapienza, ma di natura, e come entusiasmati al modo de' vaticinanti e di coloro che annunzian gli oracoli (36). In fatti anco questi qui dicono di molto belle cose, ma poi non sanno un bel nulla di ciò che si dicono. Ora in questo medesimo caso parvemi fosser pure i poeti, e insieme m'avvidi che per la loro poetica facoltà anche nel resto che non sapevano, passavano per uomini sapientissimi. Mi partii quindi anco da essi, giudicando di sopravanzarli in ciò stesso in cui sopravanzava i politici.

Per farla finita andai allora d'attorno a gli artefici. Quanto a me, per dirvela, i' aveva proprio coscienza di non ne sapere un bel nulla, e mi credea di aver a trovar gente che sapesse di molto belle cose. Nè in ciò m'ingannai, ch'eglino sapevano quello ch'io ignorava e per questo rispetto essi erano di me più sapienti. Se non che, cittadini ateniesi, anch'essi i bravi artefici (37) parvemi, avessero il mancamento medesimo che i poeti; e perciò che ciascuno d'essi riteneva nell'arte sua di lavorare egregiamente, anco pel resto si credeva d'essere di gran lunga sapientissimo: e sì stolido errore offuscava anche quella lor verace sapienza, a segno che facendo le parti dell'oracolo io movessi a me medesimo questa dimanda: vorrei io piuttosto esser qual sono, che non so ciò che sanno essi, nè quello ch'essi ignorano, ignoro; o piuttosto, per ambo i

Capo VIII.

rispetti, trovarmi alla condizione loro? E a me stesso e all'oracolo io ebbi a rispondere, che meglio mi giova d'esser qual sono.

Capo IX. 23. Da questa così fatta investigazione numerose inimicizie per me procedettero, cittadini ateniesi, e quanto infeste e gravissime, sì che spuntaron fuori molte calunnie e questo nome mi si appiccò di sapiente. Credono infatti sempre que' che vi si trovan presenti, ch'i' mi sappia quello che negli altri rimbecco; ma questo si par veramente, o cittadini ateniesi, che sapiente sia Iddio, il quale in quel suo oracolo n'avrebbe detto come di poco momento sia la umana sapienza e da non doversene tener conto veruno. Nè ciò che ha detto, sembra già lo abbia detto di Socrate [38], ma sì del mio nome servito si sia, quasi a portare un esempio, al modo medesimo che se vi dicesse: quegli tra voi, o cittadini, è sapientissimo, il quale, come Socrate, riconosciuto abbia che per la sapienza non è veramente degno di considerazione veruna. E per ciò io andando tuttavia attorno, questa stessa ricerca continuo, e secondo la mente del dio, vo' investigando chi tra' cittadini o tra gli stranieri ritenga sapiente; e quand'uno tal non mi sembri, servendo a gli intendimenti del dio, i' gli addimostro che sapiente non è. La qual cosa cotanto mi tiene occupato che tempo non mi rimane a far nulla di degno nè per la città nè in privato, ma, per questo servigio del dio, meno in estrema povertà la vita [39].

Capo X. Oltre a ciò i giovani che di lor volontà m'accompagnano, avvegnachè, de' più ricchi essendo, han più ozio, a sentir disputare si godono e spesso anche, imitandone [40] si mettono a disputare essi stessi con altri. E in ciò fare, mi penso, trovino un gran numero d'uomini, i quali si credono di saper qual che cosa, ma in fatto sanno poi poco o nulla. Ond'avviene che anco coloro, i quali con questi giovani hanno avuto disputa, meco s'adirino, e non già con essi, e vadan poscia gridando che Socrate è uno scelleratissimo il quale corrompe la gioventù; e quand'uno dimandi loro che mai facendo o che mai insegnando, nol sanno dire, anzi affatto l'ignorano; ma perchè non paia ch'e' non sappian che dire, ripetono ciò che si obbietta di tutti coloro i quali s'occupano nella filosofia, e le

cose del cielo e le sotterranee, e 'l non credere negli dei e la mala causa far buona (41). Imperciocchè, cred' io, e' non vorrebbero dire la verità, che manifestamente abbiano finto di sapere quello che di fatto non sanno. Egli è così, mi penso, che ambiziosi essendo e molti e violenti eziandio, a grande studio e con industria di me parlando (42) v' hanno empito le orecchie di antiche e gravi calunnie. D' in fra cotali ora m' assalgono Mélito, Anito e Licone; Mélito facendomi guerra a nome de' poeti; Anito degli artefici e de' politici; e a nome degli oratori Licone (43). Il perchè, com' io diceva in sul cominciare, i' avrei da fare le altissime meraviglie, se in così ristretto tempo fossi da tanto di dissipare negli animi vostri questa calunnia, già accoltavi da lunga pezza. Questa è, o cittadini ateniesi, la verità; io vi parlo senza nulla nascondervi, nè di grande nè di piccolo, e senza sotterfugio di sorta: benchè mi so bene, che, per ciò stesso, mi procaccio nimici: e questa è la prova che dico il vero, e che qui si tratta d' una calunnia e che questa n' è l' origine prima. E se ora e in appresso ne farete ricerca, troverete che così è veramente. 24.

Contro ciò che i primieri accusatori m' appongono, basti per voi questa difesa; contro Mélito il cittadino da bene (44) e amatore, com' e' si dice, della patria e gli altri in appresso mi studierò ora difendermi. Chè di bel nuovo orsù, quasi fossero accusatori diversi, riprendiamo il loro giurato atto d' accusa (45). Suona presso a poco così: « Socrate chiama reo, perchè corrompe la gioventù, nè venera gli dei che la città ritiene per legge, ma sì altre nuove divinità » (46). Tale è pertanto l'accusa: e d' essa accusa esaminiamo ora ad una ad una le parti. Dice dunque ch' io son reo verso i giovani corrompendoli. Ma io alla mia volta vi dico, o cittadini ateniesi, che Mélito è reo, perchè, deliberatamente, si prende lo spasso di chiamare con la massima facilità in giudizio i cittadini, fingendo d' aver cura e pensiero di cose, onde mai non si prese pensiero. E ch' egli è veramente così, mi studierò dimostrarvi (47). Capo XI.

Ed ora qua a me, o Mélito, dimmi: di nulla, è vero, fai tu maggior conto che di questo che i giovani riescano quanto Capo XII.

migliori è possibile? Io sì. Orsù dunque: di' a cotestoro, chi è che li rende migliori? manifesto è che tu 'l sai, da che questo ti cale. Ed infatti, avendo trovato, come tu di', chi li corrompe, tu mi hai tratto al loro cospetto e m' hai messo in accusa; or di' dunque chi li rende migliori, e chi desso sia, mostra loro. Ve', o Mélito, che tu serbi il silenzio nè sai che ti dire? e sì, non ti par egli turpe, e bastevole prova di ciò appunto ch' io affermo, che a te non ne cale affatto? di' dunque, o egregio, chi li rende migliori? Le leggi. Ma i' non ti dimando già questo, dolcissimo, sì qual uomo? chi sia che ciò stesso anzi tutto conosce, le leggi. Costoro, o Socrate, i giudici. Che di' mai, o Mélito? costoro son buoni ad allevare la gioventù e fanno migliori i giovani? Massimamente. E che forse tutti quanti, ovvero alcuni di loro sono da ciò, e non altri? Tutti quanti. Bene a fe' d'Hera tu parli, oh! la grande abbondanza degli uomini che alla gioventù sono giovevoli! Ma
25. di'? Pur questi qui che ne ascoltano, li rendon migliori, o no? Anco questi. E que' della Boule? Que' della Boule eziandio (48). Ma dunque è da temere non guastino i giovani (49) coloro, che s'accolgono a parlamento? ovvero essi pur tutti quanti li rendon migliori? Eglino pure. Tutti quanti dunque gli Ateniesi li fanno onesti e da bene, all' infuori di me, ed io solo li guasto. Così tu la pensi? Questo appunto è tutto il mio pensiero. Tu ha' pronunziato la dura sentenza sul conto mio! Ed ora rispondimi: certo che anco pe' cavalli ti pare che la vada allo stesso modo. Farli migliori è proprio degli uomini tutti quanti, e sol uno è che li guasta? ovvero è affatto il caso contrario, che un solo, o solamente pochi siano buoni di renderli migliori? coloro che di cavalli s' intendono: laddove il volgo se li maneggia e ne usa, li guasta? Non è egli così, o Mélito, e de' cavalli e degli altri animali tutti quanti? Precisamente così; sia che tu ed Anito affermiate o neghiate. Affè la grande ventura pe' giovani, se sol uno li guasti e gli altri tutti lor giovino! Tuttavia, o Mélito, tu dái bastevoli prove, che mai non ti prendesti pensiero de' giovani, e chiaro dimostri la negligenza, onde non mai avesti a cuore le cose per le quali ora m' accusi.

Or dimmi un po' tu, per Giove, o Mélito, è egli meglio abitare tra buoni o tra cattivi cittadini? rispondimi, o amico; ch'io non ti dimando già nulla di difficile. I tristi non fanno sempre qualche cosa di male a chi si trovi loro vicino, e i buoni qualche po' di bene? Certamente. Ora vi sarà egli mai chi voglia piuttosto aver danno che vantaggio da quelli co' quali convive? Rispondimi, o egregio; chè la legge ti fa comandamento di rispondere (50). V'ha chi voglia patir danno da gli altri? No certo. Or di', dinanzi a questo tribunale mi traggi tu come tal che i giovani corrompa e li renda peggiori volontariamente o involontariamente? Volontariamente per me. E allora? All'età che hai, o Mélito, di tanto sei più sapiente di me, che pure conto gli anni ch'i' conto, da aver conosciuto persino che i malvagi fanno sempre qualche cosa di male a chi li avvicina, e qualche cosa di bene i buoni; io all'incontro a tale mi sono d'insipienza da non conoscer nemmeno, che, dov'io renda malvagio qualcuno di coloro che meco si trovano, correrò pericolo di riceverne poi qualche danno, così che d'animo deliberato i fo' sì gran male, come tu dici? Ma i' non tel credo, o Mélito, e così pure, mi penso, non ti crederebbe veruno degli uomini. Quindi o ch'io la gioventù non corrompo, o, se la corrompo, ciò è contro la mia volontà; e così per l'uno e per l'altro caso tu menti. E dov'io contro alla mia volontà la corrompa, la legge non ne chiama già qui in tribunale per cotali falli involontari, ma sì ne fa ammonire in privato e correggere; perciocchè, una volta ch'io abbia inteso, manifesto è ch'io cesserò da quello che involontariamente mi faccia. Ma tu e di trovarti meco e d'ammaestrarmi hai sfuggito; nè l'hai voluto; sì a questo tribunale m'hai tratto, ove, chi di punizione abbisogni, e non già d'ammaestramento, è legge si tragga.

Capo XIII. 26.

Egli è pertanto, o cittadini ateniesi, ben chiaro omai quello ch'io già diceva, che Mélito non s'è mai preso nè poca nè molta cura di queste cotali cose. Pur dinne: com'affermi tu, o Mélito, ch'io guasto la gioventù? Certo egli è, secondo che nell'accusa hai scritto, insegnandole a non credere negli dei, ne' quali la città crede, ma in altre nuove divinità? Non di'

Capo XIV.

tu questo, affermando, ch' i' la guasto co' miei ammaestramenti? Questo per l'appunto io dico. In nome di questi dei medesimi, o Mélito, de' quali teniamo ora parola, parla un po' più chiaro a me ed a costoro. Ch' io non son buono d' intendere, se tu affermi che io insegni a credere, v'abbiano dei, e quindi io stesso ritenga esistan gli dei, nè ateo sia affatto, nè per cotale titolo in colpa; ma non tuttavia gli dei che la città cole; sì altri e diversi; e per ciò che diversi, tu mi chiami in giudizio; ossivvero, se affatto affermi io non creda negli dei, e ciò stesso insegni anche a gli altri. Questo io affermo, che tu non credi affatto a gli dei. O stupendo Mélito, in che senso mai tu di' questo? nè 'l sole nè la luna dunque, io credo, siano dei, come gli altri uomini? No per Giove, o giudici; chè 'l sole tu di' sia una pietra, e terra la luna (51). Ti credi tu, Mélito caro, di fare il processo ad Anassagora ed hai in tanto dispregio costoro e li credi di così poche lettere da non sapere che i libri d'Anassagora da Clazomene son tutti pieni di siffatti argomenti? E i giovani sì che cotali cose vengono ad imparare da me, mentre a loro posta, spendendo a far di molto pel teatro una dramma (52), se la posson rider di Socrate, s'e' dia a credere che questa sia roba sua, massimamente assurda (53) com'ella è. Da senno è così, in nome di Giove, che tu ti pensi io non creda dio esista? No no, per Giove, no a modo veruno. Non ti se ne dà fede, o Mélito, nè, com'io credo, vi presti fede tu stesso. A mio giudizio, o cittadini, costui vi fa ingiuria; oltre misura è petulante e senza pensarvi ha scritto l'accusa
27. per naturale procacia e giovanile baldanza. E' pare in fatti venga innanzi quasi a proporvi un enigma: e' si vedrà, se quel sapiente di Socrate s'accorge ch' i' gli faccio la burla e parlo all' incontrario di ciò che sento; o s' io riuscirò a prender lui e gli altri che ascoltano, nell'inganno? Costui in fatti, parmi, abbia contradetto a sè stesso nell'atto d'accusa, come se uno dicesse: Socrate è reo, perchè non crede a gli dei, ma a gli dei crede. E questo veramente è fare da burla.

Capo XV. Ora vogliate meco considerare, o cittadini, in che modo

mi sembri, egli ragioni così. Tu mi rispondi, o Mélito, e voi, come sin dal principio ve n' ho fatta preghiera, ricordatevi di non far mormorio, se nell' usato mio modo io ne' ragionamenti procedo. Si dà egli tra gli uomini, o Mélito, chi creda a gli atti umani e poi gli uomini non ammetta? Ch' ei mi risponda, o cittadini, nè vada gridando ora una cosa e or un' altra. Si dà chi non creda esistano cavalli, ma sì le cose equestri? ovver chi non crede a' suonatori di tibia, ma sì al suono della tibia? No, non v' ha, o egregio tra gli uomini: da che risponderò io per te e per gli altri, se tu risponder non vuoi. Ma a questo almeno rispondimi: si dà egli chi creda a ciò che è demoniaco e poi a démoni stessi non creda? (54) — No non si dà. — Oh! 'l gran favore! come a mala pena mi dai risposta anco da cotestoro costretto! Non ha' tu detto pertanto ch' io credo all' opere de' démoni, e ch' insegno a crederci a gli altri, sian poi essi démoni nuovi od antichi; ma dunque all' opere de' démoni i' ci credo, per tua confessione, ed io vi prenderò sopra giuramento anche nella controscrittura (55). Però s' i' credo alle opere de' démoni, m' è pur forza di necessità di credere eziandio a' démoni. Non è egli così? Così di certo: io fo' conto tu me lo ammetta, da che non mi rispondi. E i démoni non direm noi, che sian dei o figli di dei (56)? L' accetti o no? — Certo. — Allora dunque s' io ritengo gli dei quali tu di', se dei sono i démoni, non sarebbe proprio quel ch' io diceva, che tu gl' indovinelli proponi e ti prendi spasso di noi, dicendo ch' i' non credo a gli dei e poi all' incontrario ch' i' credo in essi, una volta che ammetto i démoni: se poi, d' altra parte, i démoni figli son degli dei, sien pure bastardi e nati o dalle ninfe o da chiunque altra femmina si dica, qual uomo mai potrebbe credere siano i figli degli dei e non siano gli dei? La sarebbe invero altrettanto strana, che se uno credesse nati di cavalli ovvero d' asini i muli, e poi non credesse che cavalli ed asini esistano. Veramente, o Mélito, che non per altro, se non per fare di noi sperimento, tu ha' sporto l' accusa, ovver non sapendo di che fallo veramente potessi chiamarmi in colpa: ma a persuadere altrui, anco del più scarso intelletto, che dello stesso uomo è

proprio lo ammettere le opere de' démoni e degli dei, e poi,
28. d'altra parte, non credere nè a' démoni, nè a gli dei, nè a gli eroi, no non v'è mezzo veruno.

Capo XVI. Del resto, o cittadini ateniesi, ch'io non sono in colpa secondo l'accusa di Mélito, non pare sia d'uopo mi difenda più a lungo, ma basta quello che ho detto. Ciò poi ch'io ho innanzi affermato, che molto odio s'è acceso contro di me e presso a molti, voi sapete bene che è verità. Ed esso fia che mi farà soccombere, se pure soccomba; non già Melito, nè Anito, ma la calunnia e la invidia del volgo. La quale molti altri già e bravi uomini ha perduto, e mi penso perderà tuttavia; chè non è da temere s'arresti in me ultimo.

Ma forse potrebbe anche dire taluno: e non senti vergogna, o Socrate, d'avere esercitato tale instituto, pel quale ora corri pericolo d'andare a morte? A costui io darei questa giusta risposta: no tu non ragioni diritto, o 'l mio uomo, se credi abbia da tener calcolo del rischio di vivere o di morire quegli che sia di una qualunque anco lieve utilità per gli altri, anzichè a ciò solo intentamente guardare, qualunque cosa egli faccia, se operi o no con giustizia e da uomo onesto o malvagio. Altrimenti, al tuo dire, sarebbero stati degli stolti quelli tra' semidei, che trovarono la morte a Troia; e tra gli altri il figliuolo di Teti, che disprezzò ogni periglio per non incontrare vergogna, a tale che quando la madre a lui bramoso di metter Ettore a morte, ella che dea era, tenne presso a poco questo discorso, com'io mi penso: figlio mio, se tu vendicherai la morte di Patroclo l'amico tuo e metterai a morte Ettore, tu stesso morrai:

« Dopo quello d'Ettòr pronto è il tuo fato: »

egli, ciò udito, ogni pericolo di morte spregiò e ben di più temendo viver da vile e non fare degli amici vendetta, sul momento, disse, morir vorrei, avendo già inflitta al reo la sua pena, anzichè rimaner riso alle genti

« E qui presso le navi inutil peso
Della terra giacermi » (57).

Ti pensi tu ch'egli ponesse mente alla morte e al periglio? Così egli è veramente, o cittadini ateniesi. Al posto che uno

prenda, vuoi abbialo giudicato il migliore, o vuoi, da chi gli comanda, gli sia stato assegnato, ivi, com' io giudico, mestieri è, tenendosi fermo, affrontare il periglio, senza curar nè la morte, nè altro che sia, all' infuori della vergogna.

Capo XVII.

La mala azione invero, ch' io avrei commesso, o cittadini ateniesi, se avendo, allora che i comandanti, da voi eletti a comandarmi, m' assegnarono il posto a Potidea, ad Amfipoli, a Delio (58) tenuto fermo là dov' essi mi posero, ugualmente che ogni altro e corso pericolo di morire; ora poi che un dio comandavami, com' io giudicai e persuasi a me stesso, di dover vivere per la filosofia e nello studio diligente di me e degli altri, ora appunto, preso dalla paura della morte o di che altro si sia, abbandonato avessi il mio posto (59)! Grave colpa invero sarebbe stata questa e veramente allor con giustizia mi si sarebbe potuto trarre in giudizio, perch'io non credessi a gli dei, non prestando fede al vaticinio, e paventando morire, e, pur non essendo, me giudicando sapiente. Imperciocchè temere la morte altro non è, o cittadini, che parer sapiente senz'esserlo: avvegnachè egli è credersi di sapere quello ch' uno non sa. Chè niuno sa se la morte non sia per l' uomo il maggiore de' beni: ma si teme, quasi la sapessimo il maggiore de' mali. E non è questa la più turpe stoltezza darsi a credere di sapere ciò che uno non sa? Io però, o cittadini, in questo forse differisco dal volgo e se per qualche parte potessi esser tenuto per più sapiente, egli è appunto per questo, che ignorando come stian le cose dell'Ade, nemmen mi credo saperle. Ma fare opere male e disubbidire a chi è da più di noi, vuoi uomo vuoi dio, questo so che è male e ch'è turpe. In cambio adunque de' mali ch' io so che son mali, ciò ch' io ignoro s' anco a caso bene non sia, nè temerò, nè sfuggirò mai; cotalchè, nemmeno se ora mi rimandaste assolto, non dando fede ad Anito, il quale disse, che o non mi si doveva qua alla bella prima far comparire, o, una volta comparsovi, era impossibile non mandarmi a morte, sostenendo dinanzi a voi che dov' io la scampassi, i figli vostri col praticare gli ammaestramenti di Socrate tutti quanti si perderebbero affatto; se, riprendo, vo' mi vi faceste a dire: o Socrate,

29.

noi questa volta ad Anito non diamo ascolto, e ti rimandiamo libero, ma a condizione tu non passi più la tua vita in queste ricerche e nel filosofare: e guarda, che se tu sia colto in sul fatto, andrai a morte; se dunque, come diceva, a queste condizioni mi rimandaste, cittadini ateniesi, io vi risponderei che v'ho cari e vi amo, ma, prima che a voi, ubbidir voglio a dio (60) e insino a tanto io respiri e ne sia capace, non mi starò dal filosofare e dal fare esortazioni e dimostrazioni a chiunque incontri di voi in quel mio solito modo: com'è, o ottimo uomo, che, ateniese essendo, della più nobile città e più famosa per sapienza e fortezza, tu non senta vergogna di dare ogni tua cura alle ricchezze, per ammassarne quante più possa, e così alla gloria e all'onore, coladdove della virtù, della verità e dell'anima, ch'ella sia quanto migliore è possibile, non ti dai verun pensiero nè cura veruna? E se qualcheduno tra voi mi si mettesse in sul niego e sostenesse di prendersene cura, io nol lascerò più andare, nè mi ritrarrò, ma lo interrogherò e lo esaminerò e lo redarguirò d'ogni maniera; e dove mi paia ch'ei la virtù non possegga, ma affermi di possederla, gli muoverò acerbo rimprovero, perchè di ciò che è del massimo momento, faccia minimo conto e massimo di quello che è da tenersi per un nonnulla. E così adoprerò con giovani e con vecchi, secondo che incontri, stranieri o cittadini; ma co' cittadini tanto più, quanto mi siete per sangue più prossimi. Chè questo voi sapete, è 'l comandamento del dio; nè, io penso, possa darsi per voi benefizio maggiore in questa vostra città che questo mio ministero per comandamento del dio. Nient'altro in fatti i' mi vo' attorno facendo se non persuadere giovani e vecchi tra voi a non si prender pensiero de' corpi e delle ricchezze nè prima nè più che dell'anima, affinchè la sia quanto migliore è possibile, dicendo che non già dalle ricchezze la virtù procede, ma dalla virtù le ricchezze ed ogni altra fatta di privati e pubblici beni vengono a gli uomini. Se dunque così parlando io pervertisco la gioventù, queste sono a ritenersi cose dannose: ma se alcuno dicesse ch'io discorra altrimenti da questo ch'io dico, costui non parla da senno. Per ciò i' vi direi, o Ateniesi, prestiate o

30.

no fede ad Anito, e me rimandiate o non rimandiate assolto, io non adoprerò altrimenti, neppure se fossi per incontrare più fiate la morte.

Capo XVIII.

Non levate susurro, cittadini ateniesi, ma quello attenetemi ch'io vi ho dimandato, di non fare susurro a ciò che dica, sibbene di porgermi ascolto. Chè in verità, io mi penso, ci guadagnerete un tanto a darmi ascolto. Sto per dirvi alcune altre cose, alle quali forse voi levereste le alte grida: ma nol fate. Sappiatevi bene, che se mandiate a morte me, tale qual io mi vi dico, voi non farete già più male a me che a voi stessi: chè a me già non potrebbero fare nè Melito nè Anito male veruno; chè neppure sarebber da tanto. Imperciocchè io non mi penso sia conforme alle leggi divine che da chi sia peggiore, venga danno a chi è migliore di lui. Potria tuttavolta a morte condurne o sbandire, o de' civili onori mandarne privi [61]; ma questi egli forse ed altro qualunque cred'io, grandi mali estima, io però non l'intendo così, ma sì male di gran lunga maggiore far ciò ch'egli fa ora, dar opera alla ingiusta ruina d'un uomo. Il perchè ora, o cittadini ateniesi, io non tanto per me stesso di difesa abbisogno, come potrebbe credersi, quanto per voi, affinchè, condannandomi, voi non andiate a perdere il dono che v'ha fatto Iddio. Chè se mi mettiate a morte, non vi sarà agevole di trovare un altro cotale, vi parrà ridicolo a dirsi, che dal dio sia posto veramente a' fianchi della città, quasi ella fosse un grande e generoso cavallo, dalla sua stessa grandezza fatto tardo e bisognoso di qualche spronata per eccitarsi [62]; così veramente, a me pare, che Iddio m'abbia di questa città messo a' fianchi, per modo quasi che risvegliando, persuadendo e rimprocciando cadauno di voi, non mi cessi dall'assistervi dapertutto l'intiero giorno. Un altro cotale adunque non vi sarebbe facile averlo, o cittadini; e per ciò, se voi m'ascoltiate, vorrete ben risparmiarmi. Ma voi indignati forse, come chi dal dormigliare sia desto, me atterrando [63] per dare ascolto ad Anito, può darsi con ogni facilità mandiate a morte, e allora vi passerete il resto della vita dormendo, se pure Iddio, avuta di voi misericordia, non vi mandi qualchedun altro. Ch'io però mi

31.

sia tale da essere come in dono alla città concesso, potrete da ciò riconoscere: ch'e' non pare veramente da uomo questo trascurare ch'io fo le cose mie proprie, e tanti anni durare omai in questa negligenza di casa sua, ma invece far sempre le vostre parti, accostando in privato cadauno di voi, come un padre o un fratello maggiore, per persuadervi a prendervi pensiero della virtù. E s'io ne ritraessi qualche profitto e per mercede facessi cotali esortazioni, potrei averne anche qualche ragione: ma or vedete voi stessi, come gli accusatori, per ogni altro capo con tanta impudenza accusandomi, pur non son giunti a tanto d'impudenza di questo affermare, testimoni allegando ch'io abbia mai chiesto o ritratto mercede. E veramente buona testimonianza pensomi d'offerirvi che il vero io dico, nella mia povertà.

Capo XIX. Pertanto potria forse sembrare anco strano, ch'io, così in privato, vada attorno dando di siffatti consigli, e prendendomi sì gran molestia, mentre in pubblico non oso poi, salendo al suggesto, consigliare dinanzi al vostro popolo, provvigioni per la città. Ma la cagione n'è quella, che già più volte qua e là mi sentiste accennare, che in me è qualche cosa di divino e di demoniaco, di cui pure, scherzandovi sopra, scrisse Mélito nella sua accusa. È questo una certa voce che in me si fa sentire sin da quand'era fanciullo, la quale, quando si fa sentire, me sempre richiama da ciò che stia per fare, ma a fare mai non mi spinge (64); è dessa è che mi contraria dall'occuparmi nelle cose pubbliche. E dirittamente invero, pare, la mi contrarii: chè voi ben sapete, o cittadini ateniesi, che dov'io già avessi dato opera alla politica, già da tempo sarei soccombuto, e senza ch'io recassi nè a voi nè a me stesso profitto nessuno. Nè prendete in mala parte ch'io il vero vi dica: non v'ha infatti uomo che la scampi, se a voi o ad altro popolo, qual si sia, liberamente contrasti ed impedisca che molte ingiustizie ed illegalità avvengano nello stato; ma
32. egli è necessario che chi realmente per la giustizia combatte, se voglia anco per breve tempo scamparla, resti privato e alla vita pubblica non s'affacci.

Capo XX. Di che invero io vi arrecherò grandi testimonianze, nè

già discorsi, ma quello che voi contate di più, fatti. Udite pertanto quello che a me è accaduto, affinchè conosciate, com'io non sia mai stato per cedere ad alcuno in fatto di giustizia, per timor della morte, non volendo, anco col cedere, perder me stesso. I' vi dirò cose uggiose nè degne d'essere riferite in un tribunale (65), ma però vere. Io dunque, o Ateniesi, non m'ebbi mai veruna magistratura nella città; fui tuttavia della Boule, e si trovava appunto ad avere la pritania la mia tribù [Antiochide] quando voi i dieci strateghi che non avean raccolto i naufraghi del combattimento navale, deliberaste di condannar tutti insieme, illegalmente, come, poi coll'andar del tempo, si fe' chiaro a voi tutti. Allora sol io de' pritani m'opposi che nulla non si facesse contro le leggi [e detti il mio voto contrario] (66) e mentre già pronti stavano gli oratori per deferirmi al vostro sdegno e trarmi in giudizio, e voi ne facevate con le vostre grida comandamento, io credetti piuttosto aver da correr pericolo insieme con la giustizia e la legge, che non unirmi a voi i quali non volevate la giustizia, per timore delle catene o della morte (67). E questo accadeva quando ancora reggevasi a popolo la città; allorchè poi sopraggiunse la oligarchia, di bel nuovo i XXX., me chiamando per quinto al Tholo, ne imposero di loro addurre da Salamina Leone Salaminio per metterlo a morte (68): come di molte tali ingiunzioni ad altri molti pur commettevano, col proposito d'implicare quanti potessero più ne' processi. E allora io non a parole ma con fatti mostrai come a me di morire non cale, se non fosse inurbano a dirsi, un bel nulla; laddove di non commettere ingiustizia nè empietà, questo sì che daddovvero mi cale. Che in fatti quella potestà istessa, per quanto dura la fosse, me non ispaventò sino a farmi fare una ingiustizia; ma all'uscir poi dal Tholo, gli altri quattro a Salamina n'andarono e qua addusser Leone; io all'incontro a casa mia feci ritorno; e forse per questo fatto io sarei stato messo a morte, se in breve tempo quel governo non fosse caduto: e di ciò molti di voi potranno far testimonio.

Capo XXI.

Potreste forse voi credere ch'io a questa sì tarda età sarei giunto, se avessi preso parte a' pubblici negozi, ed operando

com'è degno che operi un uomo da bene, fossimi messo alla difesa delle cose giuste, e, come conviensi, questa avessi avuto in cima de' miei pensieri? Voi la sbagliereste di molto, o cittadini ateniesi; nè altrimenti sarebbe per verun altro degli
33. uomini. Eppure io per tutta quanta la vita, sì nella pubblica, se mai qualche volta alla vita pubblica mi accostai, e sì eziandio nella vita privata tale v'apparirò, che nulla mai contro giustizia concessi a chi che sia nè a verun di coloro, che i miei accusatori dicono, fossero miei discepoli. Ma io veramente maestro mai non mi feci a nessuno. Se alcuno mostra vaghezza di sentirmi parlare o d' intendere i fatti miei, giovine o vecchio ch' e' sia, io mai non mi rifiuto, ma non già ch' io disputi ricevendone mercè, e non la ricevendo, no; che anzi lasciomi interrogare ugualmente dal ricco e dal povero, e da qualunque voglia, rispondendomi, dare ascolto a quello ch' io dico. Ora di tali, se uno riesca buono o no, giustamente non si potrebbe a me riportarne la colpa, non avendo a nessuno fatto promessa di sorte, nè mai professato insegnamento veruno. Che se alcun vi dicesse d'aver da me appreso od udito in privato alcun che di diverso da gli altri tutti, sappiatevi bene ch'egli il vero non dice (69).

Capo XXII. Ma e allora perchè si godono alcuni a passar meco lungo tempo? uditemi, o cittadini ateniesi, i' v' ho dett' intiera la verità, affermando ch' eglino si godono a sentir confonder coloro che sapienti si credono e non sono. La è infatti non disgradevole cosa. E di farla, pensomi, sia imposto a me da dio per via di vaticini e di segni e per ogni altro modo, onde mai divina volontà fece all'uomo comandamento di far che che sia. Questa, o Ateniesi, è la pura verità e facile a riconoscersi: che se veramente io vo' guastando giovani, e già altri ne ho guasti in passato, mestieri egli è o che d'essi alcuni, fatti omai adulti, riconoscendo com' io già da giovani li abbia qualche volta consigliati al male, or si levino su ad accusarmi e a dimandare la mia punizione; o s'anche nol vogliano fare essi medesimi, famigliari e attinenti loro, padri, fratelli ed altri affini di quelli, del danno che i famigliari loro s'ebbero a patire da me si ricordino [e prendan vendetta.] (70). Certo

un bel numero d'essi qui si trovan presenti ed io stesso li veggo: primo tra gli altri qui Critone, mio compagno d'età e di demo, e padre qui di Critobulo (71); poi Lisania da Sfetto, padre qui d'Eschine (72); e ancora lì Antifonte da Cefisia, padre d'Epigene (73). Quest'altri qua sono i fratelli di tali che meco si tennero in questa pratica: Nicostrato di Teozodito, fratello a Teodoto (74); e Teodoto stesso è morto, sì ch'egli non ha potuto in mio favore scongiurare il fratello; quest'altro è Paralo di Demodoco, il fratello del fu Teagete (75); questi Adimanto d'Aristone, cui fratello è qui Platone (76) ed Eantodoro di cui ecco qui il fratello Apollodoro (77). Ed altri molti io ve ne posso nominare eziandio, qualcuno de' quali bisognava bene che nella sua propria orazione Mélito avesse citato per testimone. Ma s'anco allor gli sfuggì, ora almeno lo citi: io gliel permetto, e dica su quello che abbia al caso. Se non che vo' troverete che affatto l'incontrario accade, o cittadini; voi li vedete tutti quanti disposti a soccorrere questo corruttore, quest'autore di danni pe' famigliari loro, come dicono Melito e Anito. Queglino che da me guasti furono, facil motivo s'avrebbono di levarsi su in mia difesa: ma questi qui, non guastati, già uomini in età matura, i quali ad essi anco attengono, qual altra ragione mai hanno di farsi difensori miei se non la rettitudine e la giustizia, ond'hanno coscienza che Mélito mentisce ed io dico il vero? 34.

Capo XXIII.

Ebbene, o cittadini; questo è presso a poco ch'io posso addurre in mia difesa, ed altri argomenti all'incirca simiglianti. Potrà anche darsi che qualcheduno tra voi, nella sua propria memoria ricercando, si tolga in mala parte che laddove egli soggetto a cimento anco men grave di questo mio, scongiurò e supplicò a caldi occhi piangendo, i suoi giudici, perfino i figliuoli, a massimamente commuovere, adducendo in tribunale, ed altri affini ed amici in gran numero, io non faccia nulla di tutto ciò, pur correndo, come credo, il supremo periglio. E forse chi faccia di tali considerazioni, viepiù s'irriterà contro a me e di ciò stesso irritato deporrà il suo suffragio. Se alcuno di voi così fosse disposto.... veramente io nol credo; ad ogni modo ragionevolmente parrebbemi di par-

largli dicendo: anch'io, o egregio, m'ho alquanti della famiglia mia: chè pur a me si conviene l'omerico detto: non già d'una querce nè d'una pietra io nacqui [78], ma d'uomini, talchè pur io m'ho una famiglia e figliuoli, o cittadini ateniesi, ben tre, uno di già garzone e due ancor fanciulletti [79]; pur tuttavia nessun d'essi appresentandovi, i' vi scongiurerò di mandarmi assoluto. E perchè non ne farò io nulla? non già per pertinacia dell'animo, o cittadini ateniesi, nè perch'io vi abbia in dispregio; veramente s'io sia per avere o no saldezza d'animo dinanzi alla morte, quest'è un altro discorso; ma per la buona riputazione mia e vostra e della città tutta quanta, non parmi, sia conveniente, ch'io faccia nulla di ciò, massime all'età, in che sono, e portando 'l nome ch'io porto, sia vero, sia falso; sendo omai creduto universalmente, che Socrate in qualche cosa sia dal volgo diverso. Imperciocchè

35\. quelli tra voi i quali si estimano d'esser diversi dal volgo, vuoi per sapienza, vuoi per fermezza d'animo, o vuoi per qualunque altra virtù, sarebbe una vera vergogna se si comportassero com'io ho ben visto e più volte di tali, che sottoposti a giudizio, mentre si stimavano pur qualche cosa, ne facevano d'ogni maniera, quasi giudicassero d'aver da patire qualche cosa di terribile, se mandati fossero a morte, e fosser invece per vivere immortali, ove non li dannaste a morire. Questi a me pare che alla città apportin disdoro; quasi qualche straniero non abbia da sospettare che quelli i quali per virtù si distinguono tra gli Ateniesi, e cui essi per le magistrature e per gli altri onori prescelgono, in nulla dalle donne non siano diversi. Ciò pertanto nè a voi convien fare [80], o cittadini ateniesi, se vi estimiate per qualche cosa; nè dove 'l facessimo noi, dovreste permettere; ma anzi fare aperta dimostrazione, che molto più severamente condannereste chi di siffatte pietose tragedie introducesse e per ciò la città rendesse degna di riso, che non chi si serbi tranquillo.

Capo XXIV. All'infuori poi della reputazione, o cittadini, nemmen giusto a me pare di fare al giudice supplicazioni, nè per via di preghiere trovarsi scampo; ma sì fare dimostrazione e persuadere. Non già in fatti per questo siede il giudice ch'e'

dispensi per favor la giustizia; ma per dare d'essa giudizio; e prestato ha giuramento [81] non già di gratificare cui meglio gli piaccia, ma di render giudizio secondo le leggi. Non lice quindi, nè che noi v'abituiamo a spergiurare, nè che voi v'abituiate voi stessi; chè da nessuna delle due parti non si rispetterebbe pietà. Non v'attendete quindi, o cittadini ateniesi, ch'io abbia da fare dinanzi a voi quello che non estimo nè buono, nè giusto, nè santo; e per Giove massimamente quando sono accusato d'empietà qui da Mélito. Imperciocchè veramente s'io riuscissi a persuadervi e supplicando vi facessi violenza dopo il giuramento che prestato avete, i' dimostrerei col fatto, che voi non credete, v'abbian gli dei, e in quella ch'io mi difendo, porterei verace accusa contro di me, ch'io negli dei non creda. Ma ben diversamente è daddovero: ch'io vi credo, o cittadini ateniesi, come nessuno de' miei accusatori, e a voi e a dio affido di sentenziare di me, come sia e per me e per voi per il meglio.

Capo XXV.

Ch'io, o cittadini ateniesi, non mi dolga di questo presente risultamento, che voi abbiatemi condannato, molte altre ragioni consigliano e massimamente questa che affatto non (36.) mi giunse inatteso; sì ben più meravigliami il numero de' voti dall'una e dall'altra parte ottenuto. Ch'io non mi credeva fosse per essere di tanto pochi la differenza, ma di ben più; ed or, come pare, se soli trenta voti erano andati nell'altra urna [82], io l'aveva scampata. Ed anco così i' son dunque scampato da Mélito, come a me pare; nè soltanto i' me la son cavata, ma eziandio egli è manifesto ad ognuno che se non si levavan su ad accusarmi Anito e Licone, egli avrebbe avuto da pagare ben anche un migliaio di dramme per non aver ottenuta la quinta parte de' voti [83].

Capo XXVI.

Egli dunque chiede per me morte quest'uomo. E sia. Ma io da mia parte a qual pena mi condannerò dinanzi a voi, o

cittadini ateniesi? Certo a quella ch'io merito; non è così? E che pena mi merito io di soffrire, o qual ammenda pagare [84], perch' i' mi sia messo in capo in tutta la vita mia di non stare mai ozioso, ma trascurando quello che il volgo ha più a cuore, il far denari e l'amministrare la propria sostanza, l'esser a capo degli eserciti e del popolo [85], e le magistrature d'ogni fatta, le cospirazioni e i rivolgimenti che nascono nella città, giudicandomi veramente così conformato dell'animo da non cercare, volgendomivi, la mia propria salvezza, non m'accostai là dove non fossi per apportare a voi ed a me medesimo qualche vantaggio; ma in privato avvicinando ciascheduno di voi resigli il beneficio maggiore, com'io la penso, studiandomi a fare ciascheduno di voi persuaso che non avesse a prendersi pensiero di veruna delle cose sue prima che di sè stesso si fosse preso pensiero, al fine di riuscire ottimo e prudentissimo; nè delle cose della città, prima che della città stessa; ed ugualmente di tutto il resto secondo questa stessa ragione; che cosa dunque mi merito io, tale essendo? Qualche cosa di buono, o cittadini ateniesi, se veramente s' ha da prendere il merito a misura del giudizio; e per di più un bene tale che possa a me convenire. E qual sarà che convenga ad uomo povero e benemerito [86], il quale abbia a vacare da ogni occupazione qualunque per darsi tutto ad esortare voi stessi? Altro non ve n' ha meglio conveniente, o cittadini ateniesi, che questo cotale uomo alimentare nel pritaneo [87]; ben meglio che qual di voi abbia o col corsiero o con la biga o con la quadriga riportato vittoria in Olimpia. Ch'egli fa, voi sembriate felici, ma io che siate; ed egli d'essere a pubbliche spese nutrito non ha mestieri, ed io ne abbisogno. Se dunque io m'ho secondo la legge da aggiudicare quello mi merito, questo io
37. m'aggiudico, d'essere nel pritaneo mantenuto.

Capo XXVII. Può darsi ch'io di questa maniera favellando, vi paia parli a un dipresso con altrettanta arroganza, con quanta del muover la compassione e del fare ricorso alle supplicazioni ho di sopra parlato. Ma e' non è 'l caso istesso, o Ateniesi; sì piuttosto di quest'altra ragione. Io ho persuaso a me stesso di non aver mai da fare deliberatamente ingiuria ad uomo veruno;

ma non mi penso già farne persuasi voi, chè per troppo breve tempo abbiamo ragionato insieme; coladdove, ritengo, se anco tra noi fosse la legge la quale è presso altri popoli [88], che d'una causa capitale non s'abbia da conoscere in un sol giorno, ma sì bene per molti, voi n'andreste persuasi. Ma ora in breve tempo non è agevole sventare grandi calunnie. Persuaso pertanto di non aver da fare altrui ingiuria, son ben lontano dal fare ingiuria a me stesso e dal dire io stesso di me medesimo, che meritevole sia di qualche danno e d'aggiudicarne a me stesso qualcuno. Che avrei io da temere? Forse di non aver da patire quello che Mélito per me richiede e ch'io dichiaro di non sapere se sia bene o sia male? In quella vece avrei io da preferire qualcuno di quelli che ben mi so che son mali, imponendomelo come pena? Il carcere forse? ma che mi giova vivere in carcere al capriccio della magistratura degli XI. [89] che v'è preposta? Dunque la multa, e il carcere sino a che non abbia pagato? Ma anche qui ritorna ciò che diceva or ora: ch'io non m'ho danari onde pagare. Che per questo mi condannerò io dunque all'esilio? Può darsi che ad esso voi condannar mi vogliate. Un grand'amore in ver della vita dovrebbe invadermi, perch'io fossi irragionevole a segno da non poter argomentare che mentre voi concittadini miei non foste buoni a tollerar i miei conversari ed i ragionamenti miei, ma anzi tanto vi riuscirono essi gravi e molesti che or cerchiate di liberarvene, altri invece se li voglia tollerar di buon grado. Oh! noi siamo di gran tratto lontani, o Ateniesi. La bella vita invero che può attendersi un uomo a questa mia età, uscito fuor della patria, che lasci una per altra città e così trascini i suoi giorni [90]. Ch'i' mi so bene, dovunque mi vada, porgeranno ascolto i giovani a' miei discorsi, come qui fanno; e dov'io li respinga, essi alla lor volta me espelleranno, a ciò far persuadendo i padri loro; dov'io poi non li allontani, di per sè i padri e famigliari loro per loro cagione.

Forse potrebbe anche dire taluno: ma in silenzio e tranquillo non sapresti tu, o Socrate, condur la vita in esilio? Di ciò è la massima difficoltà far persuasi alcuni di voi. S'io C. XXVIII.

vi venissi dicendo che questo è disobbedire a dio, e per ciò impossibile ch' io meni quieto la vita, voi non mi prestereste fede, quasi di voi mi burlassi; se v' aggiungessi ancora ch' egli è questo un bene grandissimo che all' uomo incontra di tenere ogni giorno ragionamento intorno alla virtù e a gli altri argomenti di cui mi sentite disputare, ora me stesso ed ora gli altri studiando, e la vita senza cotale studio non esser vitale per l' uomo, anco meno mi prestereste fede a sentirmelo dire. Eppure egli è così com' io dico, o cittadini; ma farne altrui persuaso non è agevole impresa. Se non che nel tempo medesimo io non mi son punto avvezzo a credermi meritevole di pena veruna. Chè se denari m' avessi, i' mi dannerei a quanti ne potessi pagare: perciò che non ne avrei verun danno. Ma al caso.... i' non n' ho, se pure vo' non voleste di tanto multarmi, quant' io posso pagare. Forse ch' io potrei pagarvi anche una mina d' argento; e a tanto io mi condanno. Ma Platone qui, o cittadini ateniesi, e Critone e Critobulo e Apollodoro vogliono io m'imponga un'ammenda di trenta mine e mallevano essi stessi per me. A tanto dunque io mi condanno e pel danaro eglino vi saranno mallevadori sicuri.

38.

Capo XXIX. Non certo pel lungo tempo che avreste avuto da attendere, o cittadini ateniesi, mala fama avrete ed accusa da que' che vogliono dir male della città per aver messo a morte Socrate, l' uomo saggio [91]: chè sì saggio dirannomi, ancorchè io non sia, quanti vorranno a voi fare ingiuria. Se pertanto indugiavate ancor breve tempo, la cosa veniva da sè. Guardate pertanto all' età mia, com' ella è omai innanzi nel corso della vita e omai prossima a morte. E questo io dico non già per voi tutti, ma per quelli che m' hanno dato sentenza di morte. E ad essi medesimi io dico pur questo: forse voi reputate, o cittadini ateniesi, ch' io sia nel giudizio soccombuto pel difetto di que' tali argomenti, ond' io vi avrei potuto far persuasi, se

avessi creduto dover dire e fare di tutto per isfuggire alla pena. Ma la sbagliate all' ingrosso. Per difetto sì ho soccombuto, non però d'argomenti, ma d'ardimento e di sfrontatezza e per non avervi voluto dire ciò che massimamente vi aggrada d' intendere, lamentandomi e facendo querimonie ed altre molte cose dicendo e facendo a me sconvenienti com' io ritengo; quali però vo' siete usati d' intender da gli altri. Ma come già prima credetti di non dover mai commettere azione illiberale in grazia del pericolo, così non mi pento d' essermi per questa guisa difeso; ma anzi di gran lunga preferisco dopo tale difesa andare a morte anzi che in quell' altra maniera parlato avendo, vivere. Chè bello non è, vuoi in giudicio vuoi in guerra, nè per me nè per altri, far di tutto per isfuggire a morte. Anco in battaglia infatti si sa che spesso si offre ad uno facile modo di sfuggire alla morte gettando via le armi e rendendosi a discrezione degl' inimici: ed altri molti sono i mezzi in ogni fatta pericoli per isfuggire alla morte, ove uno abbia l' audacia di farne e dirne di tutte. Se non che, guardate, o cittadini, non tanto sia difficile sfuggire alla morte, quanto più difficile fuggire la perversità; essa in fatti più veloce di morte ne incorre. Ed ora per ciò io che dall' età son fatto tardo, da quella che è più tarda, sono raggiunto (92), laddove gli accusatori miei, come vigorosi e fiorenti ch' eglino sono, da quella che è più celere, la perversità. Ond' io mi parto dannato a morte da voi; ma eglino dalla verità condannati di pravità e d' ingiustizia. Ed io a questa condanna mi sto pago ed essi ugualmente; chè forse a ciò doveva riuscire la cosa e pensomi che al suo giusto termine giunta sia. 39.

Ciò impertanto che sia per accadere in appresso, bramo predirvi, o voi che condannato m' avete; da che i' mi trovo a quel momento appunto, nel quale massimamente gli uomini l' avvenire predicono, essendo sul limitar della morte. Metto pegno pertanto, o cittadini i quali m' avete a morte dannato, che subito dopo la morte mia v' incoglierà un gastigo ben più grave, per Giove, che non sia quel della morte a cui mi dannaste. Imperciocchè questo è ciò che avete fatto: credendo liberarvi dal render ragione della vita vostra, v' accadrà, co- Capo XXX.

m' io la penso, affatto il contrario. Ben più saranno quelli che vi faccian rimproveri, i quali sino a qui io riteneva, benchè voi non ve ne accorgeste: e tanto più saranno ad accontentarsi difficili, quant' essi sono più giovani, e peggio voi li tollererete. Che se credeste impedire, mandando a morte degli uomini, che altri vi faccia rimprovero, perchè non conduciate rettamente la vita, vo' la sbagliate davvero. Ch' e' non è questo modo di liberarsene, nè possibile affatto, nè bello; sì quest' altro è bellissimo e facilissimo: non impedire mai altrui e dar opera per essere quanto migliori noi stessi. E dopo fatto cotal vaticinio a voi che condannato m' avete, io fo fine.

Capo XXXI. Con voi poi che favorevoli mi deste i suffragi, volentieri ragionerei intorno al fatto presente, insino a tanto i magistrati ne lascian tempo, ed io non vado là dove deggio andar per morire. E voi, o cittadini, vogliatemi questo tempo concedere; poichè nulla ne vieta di confabular tra di noi finchè si può.
40. Io voglio pertanto dimostrarvi come ad amici, che cosa in sè significhi quello che ora mi accade. Chè veramente, o giudici, e chiamandovi giudici i' vi do il vostro nome, qualche cosa di meraviglioso si passa in me stesso: che quella usata fatidica voce del démone pel tempo passato assai di frequente mi si faceva sentire anco per picciolissime cose a contrastarmi, s' io fossi per operare non rettamente; ora invece m' incoglie, e lo vedete voi stessi, tal caso che giudicherebbe ognuno e ognuno ritiene sia l' estremo de' mali. Ma nè questa mattina all' uscire di casa m' ebbi segnale contrario dal dio, nè quando venni qua in tribunale, nè mai durante il mio discorso, che che fossi per dire [93]. E sì che spesse fiate in occasione d'altri discorsi e' mi ritenne la parola a mezzo; questa volta all' incontro per questo tal fatto non m' ha contrariato mai nè in atto veruno nè nelle parole. Qual n' avrò io da ritenere cagione? vel dirò sul momento. E' rischia che quant' è accaduto siami bene, e che noi non facciamo retto giudizio quanti giudichiamo sia male la morte. E di ciò m' ebbi grandissimo documento: chè non si dava caso altrimenti l' usato segno non m' avvertisse in contrario ov' io non fossi sul punto di fare qualche cosa di buono.

Anche per quest'altro verso poi noi riterremo v'abbia grande speranza che ciò sia bene. Di fatti delle due l'una a morire [94]: o ch'egli è come nulla, e 'l morto non ha di nulla sentimento alcuno; ovvero, secondo che dicono, accade un certo tal qual cambiamento e una trasmigrazione dell'anima da un dato luogo di quaggiù per un altro luogo. E se non v'ha alcun sentimento, ma ella è come un sonno, nel quale il dormiente non ha nemmeno de' sogni, la sarebbe uno stupendo guadagno la morte. Ritengo infatti che se uno scegliendo la notte, nella quale abbia sì placidamente dormito da non avere nemmeno un sogno, e ad essa le altre notti e i giorni della sua propria vita paragonando, avesse da dire pensatamente quanti giorni e quante notti abbia meglio di quella notte lì vissuto in sua vita, ritengo veramente che nè privato alcuno nè 'l gran re stesso troverebbe giorni e notti da mettere in conto. Se tale dunque è morte, i' la dico un guadagno: per ciò che tutto 'l tempo non pare sia nulla di meglio che una sola notte. Se poi all'incontro la morte è come un trasmigrare di qui per un altro luogo, e vero è quello ci si dice che là sieno tutti quanti i morti, quale bene maggiore potrebbe darsi di questo, o giudici? Se uno in fatti giunto all'Ade, liberatosi di quelli che qui si chiamano giudici, là trovi giudici veramente, quali pur dicesi che ivi rendan giustizia, Minos, Radamanto, Eaco e Triptolemo [95] e gli altri, quanti furono giusti in vita tra' semidei, una tal migrazione sarebb'ella forse di poco momento? E per trovarsi poi con Orfeo, con Museo, con Esiodo, con Omero che cosa non pagherebbe un di voi? Ben io voglio molte volte morire s'ella è questa la verità. Ch' i' mi troverei a meraviglia ad abitare laggiù, quando potessi incontrarmi con Palamede, con Aiace di Telamone e con qualunque altro degli antichi per ingiusto giudizio messo a morte; e a paragonare i miei casi co' loro io mi penso non debba essere scarso piacere. E massimo poi passarmela a interrogare e scrutare come ho qui fatto, chiunque sia tra essi sapiente o chi si creda d'esserlo e non sia. Quant'uno non pagherebbe, o giudici, per interrogare colui che la grand'oste guidò a Troia, o Ulisse o Sisifo ed altri infiniti che si potrebbono nominare,

41.

uomini e donne? co' quali disputare, trovarsi e fare ricerche sarebbe indicibile felicità. Ivi almeno non siamo per questa ragione mandati a morte: chè come per altri rispetti eglino sono più felici di noi quassù, così anco sono per sempre immortali, se pur è vero ciò che d'essi si dice.

C. XXXIII. Ma anco a voi, o giudici, conviene di stare per la morte in buona speranza e questa sola verità ripensare in voi stessi: che all'uomo da bene nulla mai incontra di male nè in vita nè morto, sendo che da gli dei non si trascuri il fatto suo. Nè ora a caso avviene a me ciò che mi tocca; chè anzi manifesto m'appare che 'l meglio per me è di morire e d'essere liberato da' travagli. Per ciò 'l mio segno non mi rattenne; nè io me la prendo con coloro che m'han condannato nè con gli accusatori miei; benchè non con siffatto pensiero condannato m'hanno e accusato, ma sì credendo di nuocermi; e di questo è da fare ad essi rimprovero.

Ciò pertanto io domando da loro: i figliuoli miei, quando sian venuti in età, punite, o cittadini, vessandoli con quelle stesse molestie ond'io vi ho vessato, se vi sembri che si prendano piuttosto pensiero del far denari o d'altro che sia, che non della virtù; e se vi paiano qualche cosa non essendo un bel nulla, fate loro onta com'io a voi, per ciò che non si prendan pensiero di quello onde se lo dovrebbero prendere e si stimino qualche cosa essendo da nulla. Se così facciate, avremo avuto il giusto da voi ed io ed i figliuoli miei.

Ma omai ora è di partirci: io per morire e voi per vivere. Qual di noi muova a migliore destino, ignoto è a tutti tranne che a dio.

ANNOTAZIONI

(1) L'appellativo proprio delle orazioni giudiziarie è *ὦ ἄνδρες δικασταί*, ma Socrate non lo usa che al termine dell'orazione, p. 40. a., e a rispetto di quelli tra' giudici che hanno votato per l'assoluzione. Un'altra volta eziandio, e con finissima arte, ne usa quando risponde a sè medesimo in nome di Mélito, pag. 26. D.

(2) Singolare emendamento che qui fece il Mureto cancellando la negativa! Var. Lect. III. 3. A noi invece è sembrato opportuno dare dell'*οὐ κατὰ τούτους* la spiegazione più larga.

(3) Il testo veramente ha: han detto qualche cosa o nulla di vero, che vale il modo, pur nostro, poco o nulla.

(4) *Καλλιεπεῖν* fu già dichiarato dal Valckenaer «uti oratione venusta et eleganti, eleganter dicere». Quindi *λόγοι κεκαλλιεπημένοι ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασι* sono i discorsi composti di frasi (*ῥήματα*) e di parole (*ὀνόματα*) eleganti; *λόγοι κεκοσμημένοι* invece son quelli che hanno numero, tropi e figure; *εἰκῇ λεγόμενα* all'incontro è il parlare improvviso e senza preparazione.

(5) Avverti anzi tutto l'uso dell'astratto pel concreto e all'astratto apposto poi il concreto: quasi fanciullo, foggiando il mio discorso.

(6) *Παρίεμαι*. A questa parola nel codice della Bodleiana è soprascritto: *παραιτοῦμαι* e *παραιτοῦμαι* la spiega il Glossario di Timeo. pag. 207. E l'antica glossa così commenta il van Ruhnken: «huius rarissimae notionis ratio, nondum, quod sciam, explicata, pendet ab indole mediorum. Ut *ἵημι* et *ἐφίημι* est *mitto*, *ἵεμαι* et *ἐφίεμαι* *mitti mihi volo* idest *cupio*, *peto;* sic *παρίεμαι ad me admitti volo* idest *precor*, *deprecor*».

(7) *ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν*. Vedi la nota 15. all'Ippia minore, Vol. I. pag. 34. Per ciò che ivi è accennato de' trapeziti e degli uffici loro, l'erudito lettore intenderà agevolmente, che quella parte della piazza ov'erano i banchi de' trapeziti (anche traducendo ho stimato meglio di conservare la parola storica), era frequentata dal fiore de' cittadini; e così la parola socratica è quasi un complimento a' suoi giudici.

(8) Il testo letteralmente dice: ora per la prima volta ascesi al tribunale: e l'ἀναβαίνειν del testo ha la sua ragione in ciò che, secondo la dimostrazione fattane dallo Schoemann (De ordine iudic. Attic.) ne' dicasteri eliastici eran due βήματα, o due suggesti, uno per l'accusatore e l'altro per l'accusato. Vedi anche più innanzi pag. 33. d., 36. a., 40. b.

(9) È noto che quanto all'età di Socrate v'ha qualche incertezza. Diogene Laerzio p. es. II. 5. 44. dopo fissata con l'autorità d'Apollodoro ἐν τοῖς χρονικοῖς la data della nascita ἐπὶ Ἀψεφίωνος ἐν τῷ τετάρτῳ ἔτει τῆς ἑβδομηκοστῆς ἑβδόμης Ὀλυμπιάδος, Θαργηλιῶνος ἕκτῃ, ὅτε καθαίρουσιν Ἀθηναῖοι τὴν πόλιν καὶ τὴν Ἄρτεμιν Δήλιοι γενέσθαι φασίν, così stabilisce l'età che raggiunse: ἐτελεύτησε δὲ τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς ἐνενηκοστῆς πέμπτης Ὀλυμπιάδος, γεγονὼς ἐτῶν ἑβδομήκοντα. ταῦτά φησι καὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεύς, ma subito dopo soggiunge: ἔνιοι δὲ ἑξήκοντα ἐτῶν τελευτῆσαι αὐτόν φασι. Noi, dopo le dimostrazioni del Boeckh, Corpus Inscript. II. pag. 241., e dell'Hermann, «de theoria Delphica pag. 7.,» riteniamo che Socrate avesse omai trascorsi i settantadue anni.

(10) Del diritto degli stranieri e degli alleati di trattare personalmente le loro cause dinanzi a' tribunali ateniesi vedi Meier u. Schoemann Att. Proc. pag. 561. e seg. 777. e seg., Boeckh Staatshaushaltung I. pag. 588. e seg. della seconda edizione, Hermann Staatsalterthümer § 115.

(11) Uno strano emendamento, ci sembra, abbia fatto a questo luogo l'Hirschig, sopprimendo ψευδῆ, che manifestamente si riporta tanto alle antiche quanto alle nuove accuse.

(12) Perchè qui sia nominato Anito sebbene συνήγορος, è già stato dichiarato nel proemio pag. 52. 53.

(13) La malizia della espressione è di per sè manifesta. A testimonio di queste antiche calunnie, per le quali Socrate era confuso co' Sofisti, stanno i seguenti versi delle Nubi Aristofanesche: v. 95.:

ΣΤΡ. «ἐνταῦθ' ἐνοικοῦσ' ἄνδρες, οἳ τὸν οὐρανὸν
λέγοντες ἀναπείθουσιν ὡς ἐστὶν πνιγεύς,
κἄστιν περὶ ἡμᾶς οὗτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες
οὗτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἤν τις διδῷ,
λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κἄδικα.

E v. 187.:

ΣΤΡ. ἀτὰρ τί ποτ' ἐς τὴν γῆν βλέπουσιν οὑτοιί;
ΜΑΘ. ζητοῦσιν οὗτοι τὰ κατὰ γῆς
ΣΤΡ. βολβοὺς ἄρα
ζητοῦσι. μή νυν τοῦτό γ' ἔτι φροντίζετε·
ἐγὼ γὰρ οἶδ' ἵν' εἰσὶ μεγάλοι καὶ καλοί.
τί γὰρ οἵδε δρῶσιν οἱ σφόδρ' ἐγκεκυφότες;
ΜΑΘ. οὗτοι δ' ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον.

ΣΤΡ. τί δῆθ' ὁ πρωκτὸς ἐς τὸν οὐρανὸν βλέπει;

ΜΑΘ. αὐτὸς καθ' αὑτὸν ἀστρονομεῖν διδάσκεται.
ἀλλ' εἴσιθ', ἵνα μὴ 'κεῖνος ἡμῖν ἐπιτύχῃ.

E finalmente le parole del coro che è quanto dicessimo del poeta a Strepsiade ed a Socrate a' v. 358. e seg.:

χαῖρ', ὦ πρεσβῦτα παλαιογενές, θήρατα λόγων φιλομούσων·
σύ τε λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ φράζε πρὸς ἡμᾶς ὅ τι χρήζεις·
οὐ γὰρ ἂν ἄλλῳ γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν
πλὴν ἢ Προδίκῳ τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὕνεκα· σοὶ δέ,
ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλεις
κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει, κἀφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.

Cf. anche le Memorie Socratiche IV. 7. Poco sopra le parole «abbenchè senza fondamento di vero» ho intercluso come manifesta glossa.

(14) Vedi il verso aristofanesco sopraccitato. Cicerone nel Bruto VIII. «docere quemadmodum caussa inferior dicendo fieri superior possit». Cf. Aristot. Rhetor. II. 24. e A. Gell. N. A. V. 3.

(15) Cf. le note all'Eutifrone.

(16) Ho conservato quanto più fedelmente la locuzione del testo perchè ella è stata soggetto di molte illustrazioni d'antichi e moderni grammatici. Vedi il citato libro del Meier e dello Schoemann a pag. 753.

(17) Del mal animo de' comici verso Socrate avremo a parlare più largamente in appresso. Per ora ci basti ricordare che, oltre Aristofane, lo fecero bersaglio de' loro frizzi Cratino nei Panoptessi, la comedia che traeva la sua denominazione da que' mostri bicipiti che come l'Argos Panoptes del vecchio mito eran tutti occhi; da Amipsia nel Conno, il coro della quale si componeva di φροντισταί; e da Eupoli nella comedia che il Fritzsche sostiene fosse quella intitolata i Bapti. Da uno Scolio alle Nubi (v. 96.) apprendiamo che Eupoli lo trattò anche da ladro; e, come il Bergk (de reliquiis comoediae Atticae antiquae) e il Grothe (De Socrate Aristophanis) ritennero, lo appresentò eziandio negli Adulatori insieme con Protagora, Ippia, Prodico, Alcibiade, Cherefonte ed altri. Callia derise Socrate ed Euripide insieme nei Pedeti e probabilmente la istessa intenzione è da vedere in un frammento di Teleclide (cf. Meineke Fr. Comic. pagin. 419. e 135.).

Vedi il Fritzsche nel suo bel libro delle «Quaestiones Aristophaneae».

(18) Rendere tutta la vivacità della locuzione greca non pare possibile, nè trovo che altri sia stato più felice di me sia nella nostra sia in altre lingue. Singolare che l'Hirschig dando dietro a una nota dello Stefano abbia qui creduto necessario emendare.

(19) 'Ἀντωμοσία. Così Timeo nel Glossario pag. 38.: γραφὴ κατά τινος ἔνορκος περὶ ὧν ἠδικῆσθαί φησι. Ottimamente a questo luogo lo Stallbaum: ἀντωμοσία proprie est iusiurandum, vel actoris, quum iurat se iustis de caussis et sine calumnia litem alteri intendere; vel rei quum iurat se esse innocentem, ut bene docuit Fischerus ad h. l. Cf. Meier u. Schoemann A. P. pag. 624. e seg. Notevole se anco non vi si può prestar fede, è il luogo di Diogene Laerzio, II. 40. dove si troverà conservata questa stessa parola giuridica.

Vedi più innanzi la nota 46. e cf. il proemio pag. 51.

(20) L'accenno alle Nubi d'Aristofane è manifestissimo, e di qui l'errore tante volte ripetuto, che la comedia aristofanesca sia stata una delle cagioni dirette della morte di Socrate. Eliano (V. H. II. 13.), Eunapio (Aedes pag. 35.), Diogene Laerzio (II. 38.), Tommaso Magister (Arg. VIII. alle Nubi) e gli Scoliasti a' quali dobbiamo le ὑποθέσεις II., VII., IX. e lo Scolio al v. 623. della comedia Aristofanesca narrarono che il poeta, corrotto dall'oro di Anito e di Mélito, abbia dettato le Nubi allo scopo di eccitare la pubblica indignazione contro Socrate, e preparare così la via al processo, ch'essi meditavano d'intentare al Sapiente. La prima origine di questa mala voce a noi non è dato di rintracciare, come pur non sappiamo, se l'odiosa accusa sia stata accolta da' filologi italiani del Risorgimento. Certo è tuttavia che per lunga pezza Aristofane non ebbe il favore degli studiosi, a' quali la licenza del teatro antico sembrava soverchia e sonavan durissime le invettive contro Socrate venerato universalmente. Il primo a levare la voce contro l'asserzione d'Eliano e degli altri sopra nominati fu Giacomo Le Paulmier de Grentemesnil nelle sue «Exercitationes in optimos fere auctores Graecos» stampate a Leida nel 1668. Più recentemente poi il Ranke (De Aristoph. vita Commentatio, pagina 442.), il Reisig (Praef. ad Nub. IX.), il Süvern (Ueber Aristoph. Wolken pag. 19.), hanno ripreso le parti del Le Paulmier e rovesciata affatto la mala insinuazione con sicuri argomenti, tra' quali capitalissimi sono l'intervallo di ben 24. anni tra la rappresentazione delle Nubi e il giudizio di Socrate, da che quella è dell'anno primo dell'Ol. LXXXIX., sotto l'arcontato d'Isarco per le grandi Dionisie, che è quanto dire della fine di marzo del 423., secondo una sicura affermazione della V. ὑπόθεσις, mentre il giudizio cadde nella primavera dell'anno primo dell'Ol. XCV.; l'altro argomento è poi la giovinezza di Mélito attestata nell'Eutifrone. Se non che quella medesima ὑπόθεσις che ne ferma la data della rappresentazione delle Nubi, ci dà più altre notizie; che Aristofane fu superato da Cratino con la Bottiglia (Πυτίνη) e da Amipsia col Conno (un antico musico famoso); e che volle ritentare la prova ripresentando l'anno appresso, sotto l'arconte Aminia, le seconde Nubi; ma essendo stato molto più sfortunato, poscia οὐκέτι τὴν διασκευὴν εἰςήγαγεν, non più offerse al pubblico il suo

lavoro corretto. Opposte notizie attingiamo invece da un'altra ὑπόθεσις che è la VI. nella eccellente edizione degli Scholia in Aristophanem del mio compianto amico Fed. Dübner. Per essa le seconde Nubi dalle prime non differiscono, ma sono quelle stesse modificate; il lavoro tuttavia non è compiuto nè ebbe mai luogo una seconda rappresentazione in teatro; la differenza tra le seconde e le prime Nubi consistere in una quantità di διορθώσεις che si estendono a quasi tutto il drama e di cui danno ottimamente idea le parti affatto nuove, quali la Parabasi, la contesa tra' due λόγοι e l'ultima scena.

Dal contrasto di notizie offerteci da' due antichi argomenti scaturisce la grave questione critica intorno alle Nubi aristofanesche, la quale non può certo esser trattata convenevolmente negli angusti limiti d'una nota. Ci basterà di riassumerla brevissimamente e per più ampie notizie rinvieremo il lettore alla diligente introduzione dal prof. Achille Coen premessa alla sua edizione delle Nubi d'Aristofane (Prato Aldina editrice 1871.).

La prima ricerca che la critica si è proposta è, se le Nubi siano state veramente offerte una seconda volta al teatro sotto l'arcontato d'Aminia (422. av. C.) come afferma la V. ὑπόθεσις. Ma contro questa seconda rappresentazione della comedia stanno più argomenti: la Parabasi, che accertatamente appartiene alle seconde Nubi, ha in sè manifesti segni di posteriorità; lo Scolio al v. 549. afferma che le Didascalie non menzionano se non i drami rappresentati su la scena, e nelle Didascalie le seconde Nubi non son ricordate; di più lo stesso Scolio ci dice che Eratostene facesse rimprovero a Callimaco di non aver saputo distinguere le Nubi *rappresentate* dalla *seconda edizione* di quella comedia. Il nostro autore finalmente non accenna affatto a due rappresentazioni delle Nubi, e poichè a questa comedia dà il peso che nel nostro proemio abbiam detto (pag. 67.), è ragionevole sospettare che, ove una seconda rappresentazione avesse avuto luogo, non l'avrebbe passata sotto silenzio. Quanto poi all'anno, nel quale la seconda rappresentazione delle Nubi avrebbe dovuto aver luogo, da accertate notizie sappiamo che appunto sotto l'arcontato d'Aminia Aristofane offerse al teatro le Vespe, nella cui Parabasi rimprovera a gli Ateniesi il giudizio che delle Nubi avean fatto, e per di più il Proagone (cf. Dindorf Dissert. I. de Aristoph. fragm. pag. 68.), nè è immaginabile che un poeta mettesse in scena tre comedie in un anno.

L'erronea affermazione della V. ὑπόθεσις ha tuttavia trovato de' difensori. Fu il primo il mio illustre amico Emilio Egger, il quale volle in essa vedere non già l'affermazione d'una vera e reale rappresentazione delle Nubi corrette; ma piuttosto d'un tentativo che Aristofane avrebbe fatto, senza frutto veruno, presso Aminia l'arconte per ripresentare le Nubi; e al rifiuto di lui che non volle ammetterle

nemmeno all'onor della scena, accennare le parole ἀποτυχὼν δὲ πολὺ μᾶλλον, e probabilmente, per ciò medesimo, aver dato all'usuraio il nome dell'arconte Aminia, come già aveva sospettato lo Scoliasta. Altri, pur riconoscendo l'errore dell'ὑπόθεσις, tentarono investigarne la origine come l'Enger (Ueber die Parabase der Wolken des Aristophanes, Ostrow 1853.) e come il Kock nella introduzione alla sua edizione delle Nubi. L'Enger andò anche più innanzi: non potendosi dare bastevole ragione d'una edizione delle seconde Nubi senza una corrispondente rappresentazione di esse, che nelle Didascalie non si trova accennata, avanzò la ipotesi d'una rappresentazione delle seconde Nubi in un teatro fuori d'Atene, e precisamente in quello del Pireo, e per ciò non a cura dell'arconte, ma del demarco. Ma questa conghiettura dell'Enger, ancorchè con ingegno e col corredo di molta dottrina proposta, trovò acerbi avversari e può dirsi sia stata rovesciata dal Teuffel (Iahrbücher für Phil. u. Päd. LXIX. p. 549. 558.).

Eliminata la questione delle due rappresentazioni, resta quella delle due edizioni o recensioni della comedia. La prima rappresentazione delle Nubi sotto l'arcontato d'Isarco ci è stata da troppe parti attestata, perchè possa revocarsi in dubbio. Oltre l'affermazione diretta della V. ipotesi e la indiretta della VI. abbiamo gli Scolii ai vv. 545. e 549., e quelli che sono i documenti per noi più sicuri, la Parabasi stessa delle Nubi a noi pervenute e il v. 1037. delle Vespe. Dal complesso di queste autorità appare eziandio manifestissimo che Aristofane volesse appellarsi contro il primo e sfavorevole giudizio, offerendo di bel nuovo al pubblico la sua comedia. Ma a qual pubblico intese egli appellarsi? ad un pubblico di lettori o di spettatori? Appoggiandosi alla testimonianza di Camaleonte presso Ateneo, IX. pag. 374. b., che i poeti correggessero e pubblicassero per esser letti i lavori che non avevano sortito l'onore del premio, Carlo Goettling affermò che questo appunto fosse l'intendimento delle seconde Nubi Aristofanesche in una lettura della R. Academia delle Scienze di Sassonia, dell'anno 1856. Ma quanto è difficile di provare che questo sia stato veramente l'intendimento del poeta, benchè non valgano, a mio giudizio, ad escluderlo le locuzioni ὦ θεώμενοι del v. 518. ἐνθάδε del v. 528. nè il paragone con Elettra, perchè il poeta anche alla lettura doveva offerire nelle sue proprie forme il drama; altrettanto è arduo negare, mentre da tante parti ci è detto che i drami non premiati venivano pubblicati, sì che, per esempio, delle 65. comedie d'Anassandride ben 36. andarono per le mani degli antichi, pur sole 10. avendo sortito l'onore del premio.

Ma la nuova recensione della comedia, vuoi destinata ad un pubblico di lettori, o vuoi preparata per tentar nuovamente la fortuna del teatro, in che e quanto differiva dalle Nubi rappresentate

sotto l'arconte Isarco? A questo nuovo quesito si son date le più contrarie risposte. Da prima il Welcker, l'Esser, il Süvern, il Rötscher, il Reisig e il Ranke affermarono che le seconde Nubi in nulla differiscano dalle prime; ma verso il 1835. il Fritzsche in più successive scritture si fece autore della sentenza contraria, giungendo ad affermare che le prime e le seconde Nubi siano due comedie affatto diverse pel numero e per la disposizione delle parti, e fino per l'argomento; da che le prime assalirono Socrate, chiamandolo in colpa della perversità ed arroganza degli amici di lui, e le seconde attaccavano il filosofo stesso. L'esagerazione del Fritzsche, come fu cagione a nuovi studi, così diè l'avviamento alla sentenza che oggi è universalmente accettata da' filologi. Aristofane, dopo la mala accoglienza fatta alla sua comedia, ch'egli riputava degna di miglior fortuna, si die' a correggerla con l'intendimento di ripresentarla ed ottenere più giusto giudizio dal pubblico. La correzione o la nuova διασκευή durò lunga pezza, forse interrotta e ripresa in più tempi, sì che v'abbiano segni de' momenti diversi e successivi della vita ateniese; nè, per ragioni a noi ignote, fu affatto compiuta. Dopo la morte del poeta la comedia non finita di correggere, fu messa in luce da qualcuno de' figliuoli di lui; forse da Araro, che si propose di far conoscere le parti nuove che a ragione giudicava bellissime. E così pel pubblico ateniese v'ebbero le prime e le seconde Nubi, delle quali le prime ci furono invidiate dal tempo, meno pochi frammenti citati da' grammatici e da' lessicografi, e quelle che noi possediamo, sono le seconde o corrette. Fondamento a questa sentenza, alla quale han sottoscritto il Dindorf, i due Hermann, il Beer, il Köchly, il Bücheler, il Teuffel, il Kock, e, in generale quanti hanno dato opera recentemente all'illustrazione della comedia aristofanesca, è la VI. ὑπόθεσις, la quale ci dà come parti della nuova διασκευή la Parabasi, la lotta tra i due λόγοι e la scena finale.

Ma anco maggiore autorità le viene sicuramente dal luogo nostro dell'Apologia platonica. Per esso, che pone i comici, ed Aristofane nel loro numero, tra' primi e più antichi avversari di Socrate, noi siamo fatti certi che la colpa addebitata al Sapiente era questa: di occuparsi nelle ricerche intorno alle cose sotterranee e alle cose sopratterrestri, e di fare efficaci le ragioni deboli. Più innanzi (alla pag. 24. b.), venendo a dire de' nuovi nemici e accusatori di Socrate, ne epilogherà l'accusa quasi con le parole medesime, ond'essa ci è riferita da Senofonte sul primo incominciare delle Memorie; ora ravvicinando i due luoghi, è facile persuadersi, che la grande scena della lotta tra 'l Parlar Giusto e 'l Parlar Ingiusto della nostra comedia era ignota a Platone, quando dettava la presente Scrittura; che se conosciuta l'avesse, non avrebbe potuto non comprendere Aristofane tra i nuovi accusatori di Socrate o tra coloro che a lui facevano

colpa di corrompere la gioventù. Alcuni critici moderni hanno creduto di poter usare de' luoghi dell'Apologia come d' un vero e proprio criterio per distinguere la nuova διασκευή dall'antica comedia; ma noi non sapremmo seguirli in questa via, giudicando difficile di discernere le invenzioni del poeta in un medesimo subbietto dramatico: l'Etere, per esempio, il Dinos, il Chaos chi potrebbe dire se siano stati dati come divinità cervellotiche di Socrate nelle prime o nelle seconde Nubi? Certo è che nelle Nubi corrette non v'ha accenno al Demone, cui si riferiva invece la γραφή di Mélito: dal che si potrebbe forse indurre fossero fantasie del poeta sin dalla prima creazione, ove certamente dovè pure trovarsi qualche velenoso accenno al τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, perchè anche questa è una delle antiche accuse per Platone.

Questo non è luogo opportuno per seguitar dimostrando, quanta parte delle prime Nubi sia nelle seconde rimasta, nè quali sieno le parti, che costituiscono la nuova διασκευή. Per tale dimostrazione, sempre difficile e poco sicura, abbisogna un minutissimo esame, in cui il lettore di Platone non ci seguirebbe di lieto animo. Sì meglio adatto è di dirgli ritornando là donde prendemmo le mosse, quello che noi pensiamo della imputazione che si fa ad Aristofane del tristo fato di Socrate. Quale sia stato l'intendimento d'Aristofane nel dettare le Nubi, già sono molti anni, io dichiarava nel Preambolo alle Memorie Socratiche con queste parole: «Un ragionatore sottile, che, mentre non si offriva maestro a veruno, non pur si lasciava accostare da chiunque 'l volesse, e per portare la luce nell'intelletto di tutti faceasi di tutti discepolo, fu naturale che ben per tempo acquistasse larga rinomanza, e venisse nella conoscenza di tutto il popolo in mezzo al quale aggiravasi. E a fare di Socrate una curiosità popolare tutta quanta la sua persona prestavasi mirabilmente: il naso camuso e ritorto, gli occhi tagliati a traverso, il ventre prominente lo rendevano simigliante a un Sileno, onde sembrava studiasse ad imitare la mordace ironia; con la quale, com'eziandio con le forme del corpo, ben andava d'accordo e 'l vestire oltre misura semplice e povero, e 'l portamento affatto diverso da quello della elegante gioventù che gli si stringeva d' intorno. Queste apparenze esteriori, e la grande popolarità, e massimamente l'andar tutto 'l dì disputando e ammaestrando su' subbietti medesimi che spesso tenevano occupati i sofisti, facilmente poterono trarre in inganno Aristofane, il conservatore severo, su gl' intendimenti e lo instituto della vita di Socrate. Il perchè, mentre meravigliamo, com'abbia potuto per sì lungo tempo serbar credito l'errore che chiamò le Nubi aristofanesche complici della morte di Socrate, a noi non riesce troppo difficile lo spiegarci, perchè Aristofane abbia preso Socrate a bersaglio della sua comica, confondendolo con tutta la moltitudine degli oratori che parlan con arte e de'

raziocinatori dal libero pensare, contro la quale va dirittamente la comedia che per sì splendide invenzioni l'antica ed austera educazione rimpiange. Lontani da quella ardimentosa critica che per più fiate s'è provata a far d'Aristofane un sapiente e un pensatore che avanzasse di buon tratto Socrate istesso, molto più conforme a ragione teniamo che 'l sapiente, il quale, come sopra è detto, accoglieva nell'animo l'antico e 'l nuovo spirito, non fosse dal poeta comico risguardato se non per ciò che toccava alla sua parte civile; nè vedendo come per lui lo spirito nuovo fosse mezzo alla instaurazione del principio antico, facesselo mira a' suoi comici dardi, accogliendo di buona voglia quanto nella persona di Socrate si prestasse al ridicolo, e di sua invenzione attribuendogli una scuola che mai non ebbe. E s'anco dal rispetto dell'arte di Aristofane si prenda a considerare la cosa, noi giungiamo alla spiegazione medesima: che indirizzandosi la comedia alle moltitudini, e per ottenere l'effetto comico, avendo mestieri di spiccate figure che agevolmente potessero riconoscersi, Socrate, confuso fra' sofisti dal volgo, e per le esterne apparenze di tutti i sofisti più ridevole, all'arte d'Aristofane prestavasi mirabilmente. Ma ciò affatto non toglie che la comedia aristofanesca non ci dia Socrate, qual egli era nella opinione del volgo, il quale per ciò stesso che lo disconobbe, spirando più tardi un tristo vento di reazione politica e religiosa insieme, lo condannò e mandò a morte».

Ora a queste parole non abbiamo da aggiungere se non questo. La comedia d'Aristofane anzi che dar nascimento alla mala fama di Socrate, dalla falsa opinione che di lui s'eran fatta gli Ateniesi, trasse la sua prima origine. Ella dunque, col magistero dell'arte, non fece che saldare il sinistro giudizio; com'oggi può fare un tristo e spiritoso articolo di giornale. Che se le Nubi non piacquero al segno di riportare il premio della comedia, fecero pur sì profonda impressione che 24., o 25. anni più tardi le avesse da ricordare Platone quasi un fatto che durava nella memoria de' concittadini suoi, nello stesso modo che Senofonte nel suo Convito fa dal Siracusano indirizzare a Socrate dimande manifestamente attinte dalla commedia aristofanesca. Non dunque tanto reo, nè propria causa del fato di Socrate, come gli antichi lo dissero e molti anco recentemente han ripetuto, è Aristofane; ma nemmeno affatto innocente, quale altri vollero dichiararlo: ad esso incombe quella responsabilità medesima che nelle nostre moderne società graverebbe a colui, il quale le male voci del volgo accogliesse in un articolo di giornale autorevole, a danno di onorato cittadino, che più tardi livore di parte chiamasse dinanzi a capitale giudizio.

(21) Καὶ χρήματα πράττομαι, e presso Senof. M. S. I. 2. 60. μισθὸν τῆς συνουσίας πράττεσθαι. Cf. Ippia pag. 300. d. Eutifrone pag. 3. d. Senof. M. S. I. 6. 3. 11. e seg. e Convito I. 5.

(22) Di questi uomini è abbastanza discorso ne' proemi a' due Ippia, al Protagora, al Gorgia, al Menone.

(23) Questo Eveno da Paro è ricordato in tre dialoghi: nell'Apologia, nel Fedro pag. 267. a., e nel Fedone pag. 60. D.

Dal luogo del Fedro apparisce un tecnico della eloquenza: «il bellissimo Eveno da Paro che ha per primo trovato la dimostrazione subordinata e le lodi indirette; v' ha eziandio chi dice, egli abbia messo in versi gli attacchi indiretti in servigio della memoria. Certo ch'egli è un gran sapiente». Nel nostro luogo e in quello del Fedone s'accenna alla sua presenza in Atene, ma qui ci è dato affatto come un sofista che vende la sua dottrina per la misera mercede di 5. mine; nel Fedone invece come poeta, ma con una parola di sprezzo per la sua propria filosofia. Come ha avvertito il Blass (Die Attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias, Seite 254., 255.), quale un tecnico non è conosciuto da nessun altro scrittore all'infuori di Platone. Il vecchio Arpocrazione, su l'autorità d'Eratostene, distingue due omonimi Elegiaci da Paros e aggiunge: γνωρίζεσθαι δὲ φησι (Ἐρατοσθένης) τὸν νεώτερον μόνον. μέμνηται δὲ θατέρου αὐτῶν καὶ Πλάτων. In generale si ritione che l'Eveno da Paro conosciuto da' contemporanei di Socrate sia questo più giovine, al quale pure si attribuiscono i frammenti elegiaci. Vedi il Pristerer prosopogr. plat. pag. 94. e seg. e la nota apposta da Teod. Bergk a' frammenti elegiaci d'Eveno: Poetae Lyrici Graeci ed. II. pag. 476.-77.

(24) Di Callia d'Ipponico vedi quanto è stato detto nel proemio al Protagora e più specialmente nella nota 32. a quel dialogo.

(25) Καὶ οὕτως ἐμμελῶς διδάσκει. L'ἐμμελῶς è tanto pel modo dell'insegnamento quanto pel tenue prezzo d'esso. Grazia poi specialissima viene dalla metafora che è tratta dalla musica e dal canto. Suona o canta ἐμμελῶς chi sta in tono; chi va fuori, canta πλημμελῶς. Ma come rendere queste finezze? Anche lo Schleiermacher s'è contentato d'un *so vortrefflich*. Un recente traduttore dell'Apologia, il Sig. prof. Francesco Tarducci ha scritto *con tanto amore*.

(26) La volgata è questa: οὐ γὰρ δήπου σοῦ γε οὐδὲν τῶν ἄλλων περιττότερον πραγματευομένου, ἔπειτα τοσαύτη φήμη τε καὶ λόγος γέγονεν, εἰ μή τι ἔπραττες ἀλλοῖον ἢ οἱ πολλοί. L'acutissimo Cobet scoprì pel primo una brutta glossa nelle parole: εἰ μή τι ἔπραττες ἀλλοῖον ἢ οἱ πολλοί, nella orazione inaugurale del suo splendido magistero a Leyden. «Sciolus enim non animadvertit οὐδὲν non μηδὲν scriptum esse, neque ἐγένετ' ἂν sed γέγονεν atque adeo sensum esse hunc: ἡ γεγονυῖα φήμη οὐ γέγονεν ἄνευ τοῦ πραγματεύεσθαί τι σὲ τῶν ἄλλων περιττότερον. nunc igitur duae sententiae quae adversis frontibus concurrunt in verbis Platonis inclusae sunt». (C. Gab. Cobet, Oratio de arte interpretandi grammatices et critices fundamentis innixa primario philologi officio. Lugduni Batavorum 1847. pag. 142.). Dopo il Cobet l'Hermann interchiuse

il glossema, pel quale «antegressa perverso interpretantur;» e l'Hirschig, come noi pure facciamo, non ostante la magra difesa dello Stallbaum, lo soppresse.

(27) La ironia è di per sè manifesta; viene a dire che i Sofisti o sono iddii di sapienza o sapienza affatto non hanno.

(28) Il testo ha la parola giudiziale: ἀξιόχρεων, che è 'l cittadino solvente o la cui garanzia può sicuramente accettarsi.

(29) Cherefonte, l'amico diligentissimo di Socrate, la cui assiduità ed osservanza fu già messa in canzone da Aristofane, v. 103. e 503. delle Nubi e v. 1560. degli Uccelli, nel Carmide, pag. 153. b. è chiamato μανικός, pazzo per l'ardore che metteva in ogni opera sua, e qui è finito di ritrarre nel suo proprio carattere. Debole e deforme di corpo, come ce lo dice lo Scoliaste ai vv. 503. 504. delle Nubi, ebbe da' comici i soprannomi di πύξινος e νυκτερίς. Della sua consultazione all'oracolo Delfico è molto varia la tradizione, e affatto diverso il giudizio che ne han dato antichi e moderni; essendo a molti sembrata una favola, e a taluno eziandio una brutta invenzione de' Socratici (vedi lo Scolio al v. 504. delle Nubi e il vecchio Brucker nella sua Hist. philos.). La risposta che avrebbe dato l'oracolo all'ἑταῖρος ἐκ νέου di Socrate, ci è data da Diogene Laerzio in questo verso:

ἀνδρῶν ἁπαντῶν Σωκράτης σοφώτατος.

E dallo Scoliaste alle Nubi v. 144.:

σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπίδης
ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.

Ateneo che non lascia mai l'occasione di dare il giambo a' filosofi e specialmente a' Socratici, tratta come una baia di verun conto, anzi come una vera stoltezza e la consultazione e il responso nel V. de' Dipn. pag. 218. f. Lo Scoliaste ad Aristofane ci ha trasmesso eziandio la notizia che Cherefonte avesse dettate alcune scritture, le quali però già al suo tempo erano andate perdute: οὐδὲν αὐτοῦ διασέσωσται τῶν συγγραμμάτων. Come Platone medesimo afferma non senza un fino accorgimento dinanzi a' giudici cittadini, Cherefonte fu di parte popolare: ma la morte lo colse quasi subito dopo la restaurazione della democrazia, e così poco prima della reazione terribile onde fu vittima Socrate.

(30) Il Cobet, Var. Lect. pag. 229., propose la soppressione delle parole ἑταῖρός τε, ma noi non sappiamo vederne buona ragione. Nelle locuzioni ὑμῶν τῷ πλήθει ἑταῖρος e ξυνέφυγε τὴν φυγὴν ταύτην dobbiamo riconoscere di quelle espressioni che le circostanze della vita avevano rese consuete pe' frequenti riscontri che d'esse abbiamo appo Lisia.

(31) Questo periodo ha tutto il libero andamento del discorso parlato. Lo Schleiermacher volle vedervi qualche guasto, ma la critica posteriore non divise i suoi dubbi.

(32) L'ottimo comento a questo luogo è nelle parole che Cicerone fa dire nel I. degli Academici IV. 15. al suo Varrone: «Socrates mihi videtur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavisse philosophiam et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et vitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret, caelestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret, vel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum [conferre]. Hic in omnibus fere sermonibus, qui ab iis, qui illum audierunt, perscripti varie et copiose sunt, ita disputat, ut nihil adfirmet ipse, refellat alios: nihil se scire dicat nisi id ipsum, eoque praestare caeteris, quod illi, quae nesciant, scire se putent, ipse se nihil scire, id unum sciat, ob eamque rem se arbitrari ab Apolline omnium sapientissimum esse dictum, quod haec esset una omnis sapientia non arbitrari sese scire quod nesciat. Quae quum diceret constanter, et in ea sententia permaneret, omnis eius oratio tamen in virtute laudanda et in hominibus ad virtutis studium cohortandis consumebatur, ut e Socraticorum libris, maximeque Platonis, intelligi potest».

(33) Mi sono affatto attenuto alla interpretazione del Wolf, il gran padre de' nostri studi.

(34) Antiche autorità ci confermano che questo fosse il consueto giuramento di Socrate, il quale, al dir di Suida, «οὐκ εἴα ὅρκους ποιεῖσθαι κατὰ θεῶν, ἀλλ' ὀμνύναι χῆνα, καὶ κύνα, καὶ κριὸν καὶ τὰ ὅμοια». Filostrato in fatti De Vita Apollon. c. 9.: Σωκράτης τὸν κύνα καὶ τὸν χῆνα καὶ τὴν πλάτανον ὤμνυ, οὐχ ὡς θεούς, ἀλλ' ἵνα μὴ θεοὺς ὀμνύῃ. Lo Scoliaste invece alle Vespe d'Aristofane, v. 83.: οὕτω διὰ δεισιδαιμονίαν ὤμνυον. ἢ τάχα μιμεῖται τοὺς φιλοσόφους εἰς κύνα καὶ χῆνα ὀμνύοντας. Chi voglia più copiose notizie, consulti il Menagio nel comento al Laerzio II. 40. il Petit nella Miscellanea Observat. 4. 7. e il Camerario Op. de R. R. pag. 28. Quest'ultimo prende il cane come simbolo della fedeltà; altri come simbolo del genio o del demone Socratico. Olimpiodoro nella vita di Platone, appoggiandosi al luogo del Gorgia, 482. b. dove noi non sappiamo vedere nulla più che uno scherzo (cf. la nota apposta a quel luogo) ritiene che accennasse a straniera divinità come facciamo noi con le divinità del Paganesimo. Forse, senza tanto sottigliare, le formule del giuramento Socratico hanno la loro ragione nella reverenza filosofica pel giuramento. Cf. le Leggi XII. p. 948. b. c. a proposito del giuramento di Radamanto.

(35) Accetto pienamente l'emendamento di C. Fed. Hermann: ἵνα μοι κἂν ἐλεγκτὸς ἡ μαντεία γένοιτο, nè so vedere in che ad esso s'oppongano le leggi della lingua, come pretende lo Stallbaum.

(36) Cf. l'Ione pag. 533. e. ed anche il Menone pag. 99. c. d. e le Leggi IV. pag. 719.

(37) Cf. quello che Senofonte fa dire a Socrate nell'Economi-

co VI. 13. L'Hirschig anche qui ha fatto un emendamento, del quale non sapremmo trovare buona ragione.

(38) Di questo luogo disputarono già variamente per la miglior lezione il Wolf e l'Ast, ma non pare sia nulla ad emendare.

(39) Povertà è la πενία, diversa dalla πτωχεία, quanto la *paupertas* dall'*egestas*. Le misere condizioni economiche di Socrate ond'ebbe a ridere la comedia d'Eupoli, ci sono date dall'Econ. Senofonteo II. 3. e di là apprendiamo che tutta la sua sostanza, trovando un buon compratore, si sarebbe potuta realizzare in cinque mine, cioè 458. lire e 33. centesimi di nostra moneta. Questa curiosa questione d'un cittadino che con sì magro patrimonio ha da mantenere cinque persone, (vedi più innanzi a pag. 34. Stef. dell'Apologia) è stata discussa maestrevolmente da A. Boeckh: Die Staatshaushaltung der Athener, Erstes Buch, 20. S. 157. Zw. Ausg. e noi la trattazione splendidissima offerimmo tradotta nella seconda Appendice al Libro I. della nostra edizione delle Memorie Socratiche di Senofonte.

(40) «Recepi Fischeri coniecturam μιμούμενοι pro μιμοῦνται, non equidem ut ille propter sequens εἶτα, cui etiam post verba finita locum esse satis constat; sed quod ipsius verbi finiti vis pro ea necessitudine, qua imitandi et tentandi notiones hic continentur, nimia videtur». Hermann Praef. IX.

(41) Lo ζητεῖ o lo ζητεῖν che qui aggiungono lo Stefano e parecchie edizioni contro l'autorità de' Codici mss. e delle più antiche edizioni, non fa che indebolire il concetto platonico. Col van Geel, con lo Stallbaum, con l'Hermann ritengo sia qui da ripetere mentalmente il διδάσκων della locuzione antecedente; e nella traduzione m'attengo al Ficino, allo Schleiermacher e al Müller.

(42) Nelle traduzioni va perduta la bella metafora tratta dal linguaggio militare che è nel testo.

(43) Vedi il proemio pag. 51. e seg. Se voglia più ampie notizie, ricerca la bella dissertazione di C. Fed. Hermann «De Socratis accusatoribus».

(44) Nè *bravo* nè *buono* rendono a dovere il τὸν ἀγαθόν del testo, qui usato ironicamente, ma che è pure l'appellativo d'onore degli antichi cittadini d'Atene.

(45) Vedi il proemio pag. 51.

(46) Riporto per la curiosa notizia che ci trasmette, il luogo di Diogene Laerzio II. 40., secondo il quale l'atto d'accusa contro Socrate sarebbe stato conservato ad Atene, ἐν μητρῴῳ, cioè nel tempio della gran Madre degli Dei, dov'era il pubblico tabulario, fino al tempo di Favorino filosofo platonico del secondo secolo della nostra età. «ἡ δὲ ἀντωμοσία τῆς δίκης τοῦτον εἶχε τὸν τρόπον· ἀνάκειται γὰρ ἔτι καὶ νῦν, φησὶ Φαβωρῖνος ἐν τῷ μητρῴῳ·» Τάδε ἐγράψατο καὶ ἀνθωμολογήσατο (Schömann. corr. ἀντωμόσατο) Μέλητος Μελήτου, Πιτθεύς, Σωκράτει Σω-

φρονίσκου, Ἀλωπεκῆθεν· Ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος». Il lettore avverte che i capi d'accusa sono invertiti.

(47) Sopprimo il καί dinanzi l'ὑμῖν, come il Cobet, V. Lect. p. 299., giustamente consiglia. Altri emendamenti, ivi stesso proposti dall'acuto olandese, se anco accettati, non verrò sempre notando, per non infastidire il lettore al quale questa minuta diligenza può sembrare soverchia.

(48) Vedi in appresso pag. 32. Stef.

(49) È noto che per intervenire all'ἐκκλησία bisognava aver compiuto i 20. anni. Quindi intendi quali siano i νέοι e νεώτεροι de' quali è parola.

(50) Il testo di legge al quale Socrate si riporta, sarebbeci stato conservato da Demostene contro Stef. pag. 1131. R. «Νόμος. τοῖν ἀντιδίκοιν ἐπάναγκες εἶναι ἀποκρίνασθαι ἀλλήλοις τὸ ἐρωτώμενον, μαρτυρεῖν δὲ μή».

Quale valore critico sia tuttavia da dar a questi documenti, è stato già detto nel Proemio I. pag. 56.

(51) In che senso ritenga dei, come la volgare credenza portava, il Sole e la Luna, è già detto nel Proemio pag. 73. nè è d'uopo ricordare qui miti notissimi. La sentenza d'Anassagora Clazomenio trovi riferita da Diogene Laerzio II. 3. 8. Egli il sole affermava μύδρον εἶναι διάπυρον, che alcuni interpretavano massa minerale incandescente, ed altri, come qui Socrate, pietra incandescente. La confutazione socratica di questa sentenza si ha nel IV. 7. 7. delle Memorie Senofontee. La luna poi, diceva Anassagora, ha οἰκήσεις ἀλλὰ καὶ λόφους καὶ φάραγγας e quindi è γῆ.

Di questa dottrina vedi quello che ha scritto il prof. Bertini: «la filosofia greca prima di Socrate» pag. 297. e seg. dove troverai riferito lo stesso nostro luogo dopo la giusta considerazione che pel senso volgare de' contemporanei di Socrate, chi negava la divinità del Sole e della Luna, doveva essere un ateo. Consulta anche la dotta monografia dello Schaubach «De Anaxagora Clazomenio, sive de vita eius atque philosophia», pag. 30. e seg.

(52) Ottimamente a questo luogo il Cron nella sua egregia edizione scolastica dell'Apologia (Lipsia 1857.): Δραχμῆς. Der gewöhnliche Eintrittspreis, der durch Perikles' Veranstaltung den ärmern Bürgern aus der Staatskasse verabreicht wurde, betrug nur den dritten Theil, zwei Obolen; aus unserer Stelle geht hervor, dass die besseren Plätze von dem Pächter (θεατρώνης, θεατροπώλης) um einen höhern Preis, bis zu einer Drachme, vermiethet wurden.

ἐκ τῆς ὀρχήστρας: insofern sie von der Orchestra aus, dem Ort zwischen der Bühne und dem Zuschauerraum, wo die Chortänze und die Chorgesänge ausgeführt wurden, dem Zuschauer dargeboten wur-

den. Die Tragödiendichter, besonders Euripides, der ein Schüler des Anax. genannt wird, brachten philosophische Lehren, die sie theils den Personen ihrer Dramen in den Mund legten, theils in die Chorgesänge einflochten, auf die Bühne. So soll E. in der verloren gegangenen Trag. Φαέθων die Sonne χρυσέαν βῶλον genannt haben. Vgl. *Orest.* 983.

(53) Cf. Senof. Mem. Socr. IV. 7. 7. e quel luogo ti spiegherà l'ἄτοπα del nostro testo.

(54) Riporto qui intiera la nota dello Schleiermacher a cui fu già altrove accennato. «Wenn man diese ganze schon von den Worten an «giebt es wol einen Menschen, welcher dass es menschliche Dinge zwar gebe glaubt» eingeleitete Beweisführung, bis zu dem Schlusse derselben 27. e. Uebers. S. 142. «daimonisches und göttliches, und doch weder Daimonen noch Götter» betrachtet; so wird unwidersprechlich deutlich, Sokrates habe die in der Anklage befindlichen Worte καινὰ δαιμόνια nicht substantivisch verstanden von einzelnen göttlichen oder gottähnlichen Wesen die er eingeführt; sondern adjectivisch von Offenbarungen und Einwirkungen oder was man sonst will, höherer Wesen, so dass er πράγματα darunter verstanden, in demselben weitschichtigen Sinne, in welchem er ἀνθρώπεια πράγματα und ἱππικὰ πράγματα sagt. Auch kann Niemand sagen, dies sei das was man öfters im Platon Sophistereien nennt: denn so betrachtet müsste es ja dem Sokrates noch willkommener gewesen sein um den Melitos in Widerspruch zu verwikkeln, wenn dieser ihn neuer Gottheiten beschuldiget hätte. Vielmehr ist zugleich deutlich, dass dem Sokrates der Gedanke nicht eingekommen, Melitos könnte seinen Ausdrukk substantivisch so verstanden haben, dass δαιμόνιον ein einzelnes Wesen höherer Art bedeuten solle, weil sonst wenigstens eine weitere Nachfrage hierüber an vielen Stellen ihren guten Ort gefunden hätte; und Sokrates würde unstreitig beide Fälle durchgeführt haben so wie er hernach bei den Daimonen beide Fälle durchführt, wenn sie Götter sind und wenn Götterkinder. — Nun bezieht aber Sokrates diese Worte der Anklage in einer bald folgenden Stelle ganz deutlich auf das ihm widerfahrende Daimonische. Also ist dem Sokrates unserer Apologie gar nicht eingefallen, unter diesem selbst von sich gerühmten ein besonderes Wesen weder selbst zu verstehen noch verstanden zu glauben; sondern nur eine besondere Wirkung oder Offenbarung des, oder eines unbestimmt welchen, höheren Wesens. Ganz hiezu schikkt sich auch die unbestimmte Art wie er sich darüber ausdrükkt 31. d. ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται und gleich darauf ἐμοὶ δὲ τοῦτό ἐστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, welches Alles sich auf ein besonderes Wesen gar nicht schikken will. Aber wird man sagen: Platon lässt ihn eben so reden, um diesen Glauben von ihm abzuwälzen. Nicht zu gedenken, wie lächerlich sich Platon bei dieser Absicht durch die Demonstration von den ἀν-

θρωπείοις πράγμασι gemacht haben würde, wollen wir lieber gleich sehn, wie Xenophon der redliche, der unverfängliche ihn vertheidigt. So spricht er *Mem. I.* 1., 2. und 3.: διετεθρύλλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν; ὅθεν δὴ καὶ μάλιστά μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαι καινὰ δαιμόνια εἰςφέρειν. Ob nun das substantivisch zu verstehen ist, mag das Vorhergehende und Folgende erklären. Nämlich er führt die ganze Sache nur zum Beweise an, dass Sokrates sich auch der μαντικὴ bedient habe. Und so fährt er auch fort: «Er aber hat nichts Neueres eingeführt als alle die an Weissagung glaubend auf Vögel und Vorbedeutungen und Wahrzeichen und Opfer sehen». Ist hier die mindeste Aehnlichkeit, wenn bei dem δαιμόνιον an ein besonderes Wesen zu denken ist? So auch das folgende: «Diese glauben zwar auch nicht, die Vögel wüssten das nüzliche, aber die mehresten drükkten sich doch so aus. Sokrates hingegen sprach auch ganz seiner Einsicht gemäss und sagte τὸ δαιμόνιον deute ihm an». Keineswegs soll abgeläugnet werden, was man auch in dieser Stelle und an vielen andern besonders des Xenophon finden kann, recht schlagend ist es *Mem. IV.* 3., 14., 15., dass τὸ δαιμόνιον gerade so steht wie τὸ θεῖον. Aber wer hat je τὸ θεῖον für ein Substantiv erklärt, so dass er dabei an ein einzelnes Individuum gedacht? vielmehr heisst es in beiden Fällen von aller Persönlichkeit abgesehen, entweder die göttliche Natur oder die Gesammtheit der an ihr theilhabenden Wesen, und man wird nie den alterthümlichen Gedanken recht fassen, wenn man sich hiebei das Wort als Substantiv vorstellt. Aber nun gar an einen Pluralis ist in diesem Sinne wol nicht zu denken. Daher auch Sokrates bei dem Pluralis in der Anklage sich nichts anderes als δαιμόνια πράγματα vorstellen konnte, weil er eben, auch wo nicht von seinen Ahndungen die Rede war, die Gottheit überhaupt so oft τὸ δαιμόνιον nannte. Ohnstreitig ist eben so eine Stelle des Aristoteles auszulegen, die offenbar eine Anspielung auf unsere Beweisführung enthält, *Rhet. II.* 23., *Bip. IV.* 275., Ἄλλου ἐξ ὁρισμοῦ οἷον ὅτι τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον, wo θεὸς auch so muss genommen werden, wenn nicht überall die Worte ἢ θεὸς oder θεὸς ἢ falsch sind. Denn man denke ἀλλ' oder ἄλλ', und es giebt gewiss Stellen wo die erste Schreibart vorzuziehen ist, so pflegen auf diese Redensart nicht zwei getrennte Glieder zu folgen, und können es auch der Natur der Sache nach nicht, wenn sie nicht durch eine andere disjunctive Partikel wie εἴτε εἴτε oder wenigstens ἢ καὶ vor dem zweiten Theil getrennt würden. Ueberdies müsste doch bei des Aristoteles genauer Art in der Schlussfolge von der ersten Bedeutung mit einem Worte die Rede sein. — Die Absicht dieser Anmerkung nun geht gar nicht dahin, den Glauben des Sokrates zu reinigen: denn in diesem Betracht möchten das Adjectivische und das Andere wenig von einander verschieden sein. Sondern nur darauf den Gedanken recht zu

verstehen und an dieser so schlagenden Stelle einen Maassstab der Auslegung zu haben für die übrigen, und ein Merkmal vielleicht gar der Unächtheit fur die, welche dieser Auslegung ganz widerstreben sollten. — Herr Ast aber der die eigentliche Abzwekkung dieser Anmerkung nicht scheint gefasst zu haben streitet um nur zu streiten nicht gegen mich, indem er ja auch zugiebt τὸ δαιμόνιον könne kein Einzelwesen bedeuten, sondern gegen einen Schatten.

(55) L'ἀντιγραφή è ciò stesso che sopra fu chiamato ἀντωμοσία, o la risposta giurata al libello d'accusa. Vedi specialmente lo Schoemann nel suo dotto comentario ad Iseo pag. 347.

(56) Il vero concetto di demone per Platone ci apparirà nel Convito pag. 202. e. (Vedi il proemio a quel dialogo) e nelle Leggi: IV. pag. 713. d. 717. b.

(57) Si accenna al luogo notissimo dell'Iliade Σ. 90. e seg.

(58) Le tre campagne a cui Socrate prese parte come oplita e delle quali già altra volta abbiamo avuto a parlare. Per comodo del lettore metto qui la data di ciascuna: Potidea 429., Amfipoli 422. e Delio 424. a. C.

(59) Ho studiato a conservare quanto m'è stato possibile, la stupenda struttura del periodo platonico.

(60) La parola stessa di Socrate ripeterono Pietro e gli Apostoli di Cristo: Πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις. Acta Apost. V. 29.

(61) Delle pene e della loro gradazione secondo le leggi ateniesi vedi Meier u. Schoemann Att. Pr. S. 740. u. f. Schoemann Gr. Alterthümer I. B. S. 491. Hermann Staatsalterthümer § 124.

(62) Tutto questo luogo è stato variamente interpretato e per diversa maniera agitato dalla critica. La differenza della interpretazione procede dal significato che si dà alla parola μύωπος. Noi col Ficino, col Serrano, col Wolf, con lo Schleiermacher lo abbiamo preso per isprone; altri invece, e tra questi è il Müller, l'hanno tradotto per tafano od assillo. Suffraga questa seconda interpretazione la riserva innanzi messa dall'oratore, e la scelta della parola προςκείμενον, e dove questa si accetti, bene sta di sopprimere l'ὑπὸ τοῦ θεοῦ come ha proposto l'Hirschig. Ma a noi come a' predecessori nostri, è sembrato che dall'ironia socratica non discordi questo darsi come il cavaliere, che ha *inforcato gli arcioni* della sua città.

(63) κρουσάντες hanno i Mss. L'Hermann l'ha mutato in ὀρούσαντες, ma veramente senza buona ragione, mentre κρούειν è il verbo proprio degli animali che o scalciando o tirando colpi di corna ne atterrano. Qui è ricordato soltanto Anito, e la vera ragione n'è già nota al lettore per quello che di lui nel proemio abbiam scritto.

(64) Vedi più innanzi al capo XXXI. p. 40. Cf. Fedro p. 242. b. c. Teeteto pag. 151. a., Alcib. magg. pag. 103. a. 124. c. e finalmente Teagete pag. 128. d., dove ritroverai le stesse parole del luogo nostro.

Consulta poi le Memorie Socratiche I. 1. 4. IV. 8. 2. 5.

Che sia per noi il demone di Socrate, stimiamo inutile tornare a dire dopo quanto ne scrivemmo più anni addietro nel Preambolo III. pag. 58. e seg. alle Memorie Senofontee.

(65) Secondo il felice emendamento di C. F. Hermann: οὐ δικανικά.

(66) Con l'Hermann ritengo queste parole per molto sospette; come del pari credo una posteriore aggiunta la denominazione della φυλή a cui Socrate apparteneva.

(67) Per coloro che abbiano men famigliari le antichità attiche, aggiungerò qui poche notizie a schiarimento del luogo.

La rappresentanza del potere sovrano o, come lo chiama Aristotele (Polit. III. 1.), τὸ κύριον τῆς πολιτείας era mandata in Atene alla Boule o senato de' D., che era insieme autorità preconsulente de' decreti popolari, autorità amministrativa e per alcuni casi eziandio giudiziaria. I cinquecento βουλευταί, creati a sorte mediante le fave, partivansi in dieci sezioni, quante erano le φυλαί; e raro accadeva si raccogliessero tutti quanti; ma quale ne fosse il numero riconosciuto come legale, ignoriamo. Certo è che le sezioni fungevano il loro ufficio secondo un ordine prefinito in principio dell'anno dalla sorte. I βουλευταί della Sezione che era, come diremmo noi, nell'esercizio della sua funzione, prendevan nome di πριτανεῖς, quasi presidenti, perchè la presidenza tenevano e nelle sedute plenarie della Boule e nell'assemblea popolare. Il tempo del loro ufficio chiamavasi pritania e durava ne' mesi ordinari 35. o 36. giorni, 38. o 39. negl'intercalari. I pritani erano mantenuti a pubbliche spese nel θόλος, presso al βουλευτήριον, dove vivevano separati dalle loro famiglie. Ogni giorno per via della sorte stabilivano il loro capo e presidente o l'ἐπιστάτης, il quale presiedeva di fatto così le tornate della Boule come quelle dell'ἐκκλησία, e, come rappresentante di diritto del poter sovrano, aveva in consegna le chiavi della rocca e del tabulario e il sigillo di stato.

Era appunto toccato a Socrate l'altissimo ufficio nel giorno nel quale fu portata dinanzi al popolo agitatissimo la causa de' nove strateghi che nell'agosto del 406. avevano riportata la gloriosa vittoria delle Arginusse, per la quale parve risorgere per un momento l'antico splendore ateniese. Ma poichè dopo la pugna navale, una furiosa tempesta (come i generali dissero, ma la storia non prova) aveva impedito a' vincitori di raccogliere i cadaveri e dar loro sepoltura, per questo atto mancato, essendo altissima tra gli Ateniesi la religione del Sepolcro (cf. Tucidide IV. 44.), e forse anco più perchè erasi intralasciato di visitare le carene delle navi messe fuori di combattimento per cavarne i feriti che vi giacessero, gli strateghi furon chiamati in giudizio dinanzi al popolo da Teramene e Trasibulo. Questo processo degli strateghi vincitori è certo uno degli avvenimenti più oscuri della istoria della democrazia ateniese. Senofonte che ce

lo narra nel capo settimo del I. degli Ellenici, da quel tristo politicante che è, sembra, come disse il Thirlwall (Hist. of Greece ch. 30. vol. IV. pag. 116.), metta ogni studio per involgerlo nell'oscurità. Forse a migliori fonti attinse Diodoro, lib. XIII.; ma la tradizione storica, che s'è piaciuta sì lungo tempo di rappresentare la democrazia ateniese come un governo di mobili donne o d'inesperti fanciulli, s'è attenuta piuttosto allo storico denigratore della patria che non a Diodoro. Non è in una nota che può essere risoluta la grave questione; ma poichè in questo negozio troviamo implicata la gran figura di Socrate, ci sia permesso di significare brevissimamente la nostra sentenza. Non la religione del sepolcro soltanto, ma più l'acerbo dolore che ne' superstiti dovè suscitare l'abbandono de' feriti e de' naufraghi di ben venticinque triremi distrutte mutò in ira l'ammirazione pe' vincitori alle Arginusse. Della loro colpa gli strateghi avevano da prima, nel lor dispaccio officiale, come noi diremmo, addotta a scusa la tempesta improvvisa; la quale tuttavia non aveva impedito ad Eteonico, simulando che la vittoria fosse stata per la sua parte e per Challicratida, d'abbandonar Mitilene e ritrarsi in sicurezza a Chio con tutta la flotta e i legni mercantili. Più tardi aggiunsero d'aver dato gli ordini necessari a Teramene e a gli altri trierarchi; ma essi dalla tempesta essere stati impediti dall'adempierli. Intanto gli strateghi, già onorati d'un voto di ringraziamento per la vittoria, erano richiamati. Ma Protomacho e Aristogene preferirono un volontario esiglio; e, non essendo compreso nel numero Conone, bloccato a Mitilene, dov'era pur morto Archestrato, sei soli strateghi obbedirono all'ingiunzione: Pericle, il figlio notho e poi, per decreto popolare, legittimato di Pericle di Santippo, Lisia, Diomedonte, Erasinide, Aristocrate e Trasillo. Appena giunti, Archedemo, oratore alla moda in quel tempo, intentò un processo contro Erasinide, forse per salvar gli altri; ma poco appresso la Boule, su la proposta di Timocrate, miseli tutti quanti in prigione e li mandò dinanzi all'ἐκκλησία.

Accusatore principale dinanzi al popolo apparisce il tenebroso Teramene, che appoggiandosi alla lettera officiale degli strateghi, li chiamò responsabili, perchè οὐκ ἀνείλοντο τοὺς ναυαγούς. Al tenebroso Teramene s'aggiunse accusatore il veramente onorevole Trasibulo. L'accusa, venendo da uomini cotali, era certamente terribile; come fosse svolta Senofonte non dice, perchè pur troppo ella era nella questione del fatto fondata; sì ci dice come singolarmente la ritorcessero gli strateghi, col chiamar responsabili gli stessi accusatori. Euriptolemo più tardi volle avvalorare la difesa degli strateghi, e Diodoro conferma che gli strateghi, sospettando delle intenzioni de' trierarchi, ch'erano partiti innanzi, mandarono dopo la relazione officiale, notizia degli ordini che loro avevano dato di raccogliere i morti ed i naufraghi.

La difesa avanzata dagli strateghi, pare, fosse accolta con qualche favore, perchè si trovarono cittadini che mallevarono per gli strateghi al fine di liberarli dal carcere, e intanto, venuta la notte, si prorogò il giudizio, mandando alla Boule di studiare la causa e determinare la procedura del giudizio.

Nel frattempo, essendo a' primi d'ottobre, cadde la gran festa ionica dell'Apatourie, nella quale, come tra noi pel Natale e pel Capo d'anno si ristringevano i vincoli di parentela e si compivano le cerimonie domestiche. Questa ricorrenza che inacerbiva il dolore de' perduti congiunti, dovè certamente inasprire gli avversari degli strateghi. Senofonte si studia di dipingere come fittizia la commozione che invase gli animi all'Apatourie, e ci parla di finti lutti e di una turba d'impostori pagati da Teramene; ma la critica storica non può dargli fede.

Alla tornata della Boule dopo le Apatourie Callisseno propose: che il popolo ateniese, avendo già udito accuse e difese, votasse immediatamente deponendo i calcoli per φυλαί in due urne, l'una di favore e l'altra di condanna; e la maggioranza della Boule assentì. Questo procedimento offendeva del pari il senso morale che le massime statutarie e giudiziarie degli Ateniesi; da che l'antico psephisma di Kannone vietava assolutamente i giudizi collettivi, ordinando si pronunziasse sempre sopra ciascun'accusato separatamente.

La tornata dell'ἐκκλησία in cui fu portata la proposta di Callisseno, avea, come pare, per ἐπιστάτης Socrate di Sofronisco; nè era possibile si facesse offesa al senso morale d'un popolo. Fu una delle più turbolente tornate popolari che ricordi la storia d'Atene. Contro la mala proposta si levò Euriptolemo presentando l'atto della γραφή παρανόμων; ma i partigiani di Callisseno non intendevano soprassedere alla loro vendetta, tanto che un certo Licisco minacciò del medesimo fato che gli strateghi attendeva, i difensori loro, che questa volta erano i difensori della legalità. Un altro si finse un naufrago scampato per gran ventura da morte, che portava al popolo le parole novissime de' vincitori abbandonati alla morte. In mezzo a questo tumulto i pritani s'accorsero del gran pericolo che li minacciava, mettendo a' voti una proposta incostituzionale: ma le furiose manifestazioni dell'assemblea gl'intimidirono sì che non sepper ritrarla. Socrate solo, fosse epistate veramente, come dicono le Memorie, o uno de' Pritani, come è detto negli Ellenici, non volle ritirare la sua protesta contro la proposizione illegale.

Posta quindi la discussione, Euriptolemo stesso fece un emendamento; mandato a' voti fu da prima dichiarato vinto da' Pritani; ma messo una seconda volta a' voti per le proteste di Menecle soccombette e il giudizio degli strateghi si compì secondo i voti di Callisseno. Quale fosse la sentenza, è cosa notissima, com'è pur noto quan-

to pronto ne fosse nel popolo ateniese il pentimento sì che alla pena medesima cui erano stati dannati gli strateghi, militarmente non affatto innocenti, sarebbe stato pur condannato Callisseno se le sciagure della patria non gli avessero dato di sfuggire al giudizio a cui fu chiamato.

(68) Di questo fatto ci parlano Lisia c. Agorato pag. 470. e contro Eratostene pag. 471. Reiske; Senofonte Ellenici II. 3. 39.

È uno de' veri assassinii commessi da' XXX. Dal discorso che Senofonte fa pronunciare a Critia Ellen. II. 3. contro Teramene, apparisce chiaro che i XXX. non potevano nè dovevano avere scrupoli per isbarazzarsi di quanti potessero far loro impedimento; la loro oligarchia era di fatto per loro propria confessione tirannide, e quindi gli arresti e gli eccidi senza numero, anco dopo conseguito il potere. Come la morte de' più spettabili cittadini aveva loro aperta la strada alla mala signoria, così le ricchezze che s'appropriavano delle nuove vittime, servivano loro a mantenervisi pagando vili satelliti e gli opliti lacedemoni di Callibio. Ma per colmo di malvagità all'arresto delle loro vittime non impiegavano soltanto i satelliti loro, ma con essi mandavano cittadini onorati che intimidivano con la loro ferocia. Così per la partecipazione ad atti nefandi compromettevano onesti cittadini e quanti non potevano guadagnare per altra via, legavano al carro della loro fortuna per questo modo. Ciò stesso fu tentato con Socrate, com'è accennato eziandio nel proemio, al momento della cattura di Leone Salaminio, uomo doviziosissimo e destinato alla sorte medesima del nobile Licurgo e di Nicerato di Nicia; ma la intimidazione col filosofo non valse a niente e come non piegò al dispotismo della moltitudine, così si tenne inflessibile dinanzi al dispotismo de' XXX.

(69) A chi conosce le Memorie Senofontee I. 2. 12. e seg., non è mestieri di dire che qui s'accenna a Critia e Alcibiade.

(70) Divido i dubbi dello Stallbaum ed ho sospetto il *καὶ τιμωρεῖσθαι*.

(71) Di Critone, della sua famiglia e condizione parleremo nel proemio al dialogo che prende nome da lui.

(72) Di Lisania e del figliuolo suo Eschine soprannominato il Socratico sarà trattato nel proemio al vol. VIII. o de' dialoghi apocrifi.

(73) Epigene d'Antifonte Cefisieo o del demo Cefiso, e per ciò distinto dal celebre Antifonte Ramnusio, è già noto al nostro lettore come colui dal quale Senofonte apprese le disposizioni dell'animo di Socrate ne' giorni che precedettero il suo giudizio. Con lui nelle Memorie Senofontee Socrate disputa delle cure che si debbono al nostro proprio corpo prestare.

(74) Di Nicostrato e di Teodoto non abbiamo nessun ricordo.

(75) Nemmeno di questo Paralo da non confondersi certamente col Paralo di Pericle che era già morto, si ha notizia veruna. Di Demodoco è fatto ricordo eziandio nel Teagete pag. 124.

(76) Adimanto d'Aristone è uno de' personaggi della Politeia. Vedi il nostro proemio e cf. II. 357.-368. e VIII. pag. 548.

(77) Eantodoro non è altrove ricordato. Suo fratello invece, l'affezionatissimo Apollodoro, avremo a ritrovare nel Fedone. Di tutti questi uomini che formavano come l'intimo cerchio degli amici, vedi il van Pristerer nella Prosop. platonica più volte citata.

(78) Le parole di Penelope ad Ulisse ch' ella non riconosce nel XIX. v. 163. dell'Odissea.

(79) Com'è noto, Socrate ebbe tre figli. Lamprocle da Santippe; e Sofronisco e Menedemo, o, com'altri vuole, Menesseno da Mirto la nipote d'Aristide. L'antichità ci ha lasciato parecchie novellette intorno a questi figliuoli e alla loro educazione infantile; cf. Seneca de tranq. vitae cap. ultimo; Val. Massimo VIII. 8. Eliano V. H. V. 12. Certo è però che de' figliuoli di Socrate non suonò buona la fama, tanto che il vecchio Catone al dir di Plutarco (in Cat. M. c. XX.) ammirava la tranquillità del filosofo che aveva sortito garrula donna e indocili figli.

(80) Preferisco la congettura del Forster alla lezione de' Mss.

(81) Il giuramento heliastico di cui è parlato nel proemio; ov'è pur messa in luce tutta questa parte dell'Apologia: pag. 55.

(82) La ragione della divisione dell'Apologia è stata data già nel proemio. Μεταπίπτειν è *aliter cadere*, cioè nell'urna della grazia. L'Aldina e la I. Basileense davano la maggioranza de' voti per la condanna di soli tre suffragi: la II. Basileense appoggiandosi a' Mss. migliori la stabilì di trenta. Diogene Laerzio invece II. 5. 41. scrive: ὅτ' οὖν κατεδικάσθη, διακοσίαις ὀγδοήκοντα μιᾷ πλείοσι ψήφοις τῶν ἀπολυουσῶν. A conciliare queste opposte notizie han dato opera il Tychsen in una memoria «über den Prozess des Sokrates» che noi non abbiam potuto procurarci, e il Boeckh in una nota al Süvern: «über des Aristophanes Wolcken,» S. 87. u. f. Ritenendo il numero de' voti contrari di Diogene Laerzio 281., e l'antica lezione τρεῖς in luogo di τριάκοντα, sottratti alla maggioranza che condannò 3. suffragi, Socrate sarebbe stato libero per la parità de' voti, 278. per parte e il numero totale de' giudici ascenderebbe a 556. che è certamente soverchio. Di qui una lunga serie di dispute dall'Ast in poi che, l. c. pag. 487., questa incertezza del numero toglie ad argomento della non autenticità dell'Apologia. Ma veramente non pare sia luogo a tanto disputare, perchè se bastavano 30. voti a mutare la sentenza degli Heliasti, vuol dire che la maggioranza contraria a Socrate fu di 60. ossia 281., come appunto dice il Laerzio, lo condannarono e 220. gli votarono in favore; mentre il tribunale, come d'ordinario, constava di 501. vo-

tanti. La sola difficoltà è di prendere il numero di trenta pel numero esatto.

(83) Avverti alla distinzione tra l'autorità di Anito e quella di Mélito. Perchè dica che senza Anito Mélito sarebbe stato sottoposto all'ammenda, è stato già dichiarato nel proemio.

(84) Ricordi il lettore che la causa era τιμητός. Alla nostra lingua non è dato di rendere con una sola parola παθεῖν che è delle pene corporali e ἀποτῖσαι che è delle pecuniarie.

(85) δημηγορίων ha il testo: perchè il popolo si conduce ne' liberi stati con la parola che sola dà autorità non mutabile e che non si depone.

(86) Locuzione che ricorre frequentissima nelle inscrizioni funerarie greche.

(87) De' pritanei greci in generale vedi l'Hermann Staatsalterthümer § 5. e § 97. In generale il Pritaneo è la residenza officiale dello stato, ove i magistrati hanno la mensa a pubbliche spese, dove si convitano gli ambasciatori esteri, e dove eziandio, per pubblica ricompensa, decretata dal popolo, si mantenevano i cittadini benemeriti della patria. Questo fu ne' più antichi tempi l'onore più splendido, cui un cittadino potesse aspirare; ma, più tardi, le corone, gli assegni pecuniari e le statue, delle quali gli Ateniesi furono tanto più prodighi, quanto più dall'antica virtù discostavansi, tolser valore alla primitiva e modesta forma onde la gratitudine popolare manifestavasi.

(88) Accenna a' Lacedemoni. Cf. Tucid. I. 132. 9. Plutar. in Agesilao XXXII. e Apophtegm. Lac. 217. a. b.

(89) Collegio composto di dieci magistrati, creati a sorte, e d'un cancelliere; a questa magistratura era affidata la custodia delle carceri e in generale la esecuzione delle sentenze penali. Il magistrato degli Undici aveva eziandio diretta giurisdizione su tutti i delinquenti che fosser colti in flagrante delitto, pel quale la legge comminasse la morte od il carcere: e se 'l reo confessava il delitto, esso stesso applicava la pena; se fosse caso di provarlo con un processo giudiziario, gli Undici instruivano il processo e presiedevano il dicasterio.

Vedi Schoemann Gr. Alterthümer I. B. S. 416. Hermann Staatsalterth. § 137.

È da avvertire che le parole τοῖς ἕνδεκα dall'Heindorf, dallo Schleiermacher, dal Bekker e da altri molti furono ritenute come una glossa.

(90) Anche qui l'Hirschig ha voluto emendare, ma non è stato felice da vero, nè d'emendare era il caso.

(91) Secondo che Diogene Laerzio l. c. ci narra nella seconda votazione, la maggioranza contraria a Socrate o i voti per la condanna aumentarono d'ottanta, sì che, se noi abbiamo calcolato giusto

di sopra, la pena di morte sarebbegli stata inflitta con 360. voti contro 141.

(92) Accenno a due luoghi omerici bellissimi: Odissea VIII. 329. e Iliade IX. 498.

(93) Il comento a questo luogo è nelle seguenti parole di Cicerone, de divinatione I. 54. «Illud tamen eius philosophi magnificum ac paene divinum, quod, quum impiis sententiis damnatus esset, aequissimo animo se dixit mori; neque enim domo egredienti neque illud suggestum, in quo caussam dixerat, adscendenti signum sibi ullum, quod consuesset, a deo quasi mali alicuius impendentis datum».

(94) Cf. le parole di Ciro morente presso Senof. Cirop. VIII. 7. 19.

(95) Cf. lo splendidissimo luogo del Gorgia pag. 523. Qui si accenna alle credenze volgari d'Atene.

Vedi quello che di questo luogo dice il Creuzer nel vol. IV. della sua Simbolica pag. 101.

CRITONE

PROEMIO
AL CRITONE

I.

L'Apologia platonica, come già più volte abbiam dovuto affermare, ne ha ritratto la immagine del perfetto Sapiente. Personificato in Socrate di Sofronisco ateniese si è trovato in aperto contrasto co' principii religiosi, morali e civili del tempo suo. A gli ortodossi della sua città dimostra come non sanno dirgli che sia santo e che empio; e a' reggitori dello stato nega la retta conoscenza dei fini e delle leggi morali, e per ciò stesso della vera arte di stato che nelle leggi morali ha fondamento. Avversario alla democrazia, abbastanza chiaramente fa sentire come a sapienza e virtù vera sconvenga partecipare alla vita pubblica, consacrando così con l'autorità sua il divorzio tra filosofia e politica, già sino dal primo incominciare delle Scuole filosofiche manifestatosi.

Ma l'accusa, il processo e la condanna di Socrate erano i frutti naturali delle politiche condizioni d'Atene. Un popolo passato per tremende sciagure e caduto da un'altezza che forse non fu mai agguagliata, in bassissimo stato, non appena riconquista le forme del reggimento con le quali fu già potentissimo, con desiderio ricercando la perduta grandezza, dichiara guerra mortale a quante instituzioni e per-

sone, nel furore della passione, gli sembrino causa od occasione del patito decadimento. E il magistero nuovo, sia sofistico sia dialettico, vuoi di Protagora e di Gorgia, vuoi del sapiente e virtuoso Socrate, doveva necessariamente esser fatto segno all'odio della imperversante reazione. Sentenze frantese e staccate che andavano per le bocche degl'ignoranti; due uomini alla città fatali che avevano partecipato a' conversari di Socrate; era già più che non abbisognasse perchè al Sapiente fosse fatta colpa d'incitare i giovani co' quali teneva pratica, all'odio contro gli ordinamenti politici stabiliti. E l'Apologia platonica, come quella che studia a ritrarre nella più serena luce il Sapiente, diresti che tale accusa non curi, anzi più la confermi che non la distrugga. In questo punto la vera apologia giudiziaria di Socrate dovè certamente di buon tratto dalla platonica discostarsi. Conciossiachè se Socrate consigliava gli amici suoi di tenersi lontani da' pubblici negozi, come quegli che affatto non approvava il tralignare della democrazia in oclocrazia e della libertà nella licenza; pur si mostrò sempre ossequente alla legge, eziandio s'ella fosse per suo giudizio manchevole, e dalla infrazione di essa rattenne sempre i suoi amici, predicandone la obbiettiva superiorità al libero arbitrio subbiettivo dell'uomo, come manifestazione ch'ella è d'eterna giustizia.

A compiere pertanto in questo rispetto la veneranda immagine del Sapiente offertaci dall'Apologia, e rappresentarnelo come 'l buon cittadino, pel quale inviolabili e sante sono le leggi, Platone dettò il dramatico dialogo a cui ora vogliamo avviato il nostro lettore.

II.

Occasione al dialogo è un fatto notissimo degli ultimi giorni della vita del sapiente. Secondo il giudiziario costume d'Atene, Socrate avrebbe dovuto ber la cicuta l'indomani del suo giudizio; ma 'l giudizio era stato pronunziato il giorno appresso a quello, nel quale il sacerdote d'Apolline avea coronato la prua della Πάραλος e dato così il segnale della partenza della sacra theoria annuale a Delo. Era questa una delle maggiori solennità religiose degli Ateniesi; volgari tradizioni affermavano, fosse quella l'antica nave su la quale Teseo aveva a Creta condotto i quattordici giovani che seppe avventurosamente ricondurre vivi dall'isola; e un pubblico voto legava gli Ateniesi a spedire ogni anno su quella nave medesima doni e vittime ad Apolline Delio, che que' garzoni aveva campato da morte (1); così la theoria annuale, come già scrisse il Grote (2), l'antica religione manteneva viva negli animi. Prima della partenza purificavasi solennemente la città, che per tutto il tempo del religioso pellegrinaggio non doveva esser bruttata di sangue sparso per decreto di popolo. Per ciò Socrate dovè restare prigione per tutti i trenta giorni che durò la theoria di Delo; e, com'apprendiamo con profondo senso di dolore, con la catena al piede attender la morte. Tuttavia in que' giorni di suprema angoscia famigliari ed amici di Socrate avevano libero ingresso al carcere, dove passavano quasi intiera la loro giornata ne' mede-

(1) Cf. Fedone pag. 58. b. Vedi anche Tucid. III. 33. 77. VI. 52. Scolii ad Aristof. 147. 1204. Uccelli. Diod. Sic. IV. 61. Virg. En. VI. 20. Ovid. Metamorf. VIII. 170.

(2) Histoire de la Grèce tr. par Sadous Vol. I. pag. 251.

simi conversari, che erano stati la gioia e 'l continuo esercizio della vita di Socrate. Com'era ben naturale, tra gli amici fidati del sapiente prigioniero di stato surse il divisamento di farlo evader dal carcere, perchè poi riparasse in più sicuro ed amico paese, forse in Tessaglia (1).

Anima di questa pietosa cospirazione era l'onesto vecchio Critone, ἡλικιώτης καὶ δημότης di Socrate come lo ha detto l'Apologia (2) e, come ci apparisce per mille testimonianze del nostro Autore, che lo ha quasi ritratto nella Politeia (3) il più benevolo e fidato amico al sapiente. Buon massaio e dovizioso qual era, ne soccorse la povertà, affinchè, senza vergogna, applicasse alla ricerca del vero; sconfortato delle morali condizioni d'Atene fino a pronunziare le meste parole attribuitegli da Senofonte (4) ὡς χαλεπὸν ὁ βίος Ἀθήνησιν εἴη ἀνδρὶ βουλομένῳ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, si die' egli stesso a filosofare, e, se crediamo al Laerzio, dettò eziandio diciassette dialoghi, de' quali ci sono stati conservati i titoli (5). Appo Platone veramente non mostra nè mente filosofica nè attitudine alla speculazione, come di sovente si vede negli uomini intesi alle cure materiali. Infatti alle argomentazioni

(1) Anche l'autore dell'Apologia pseudosenofontea conferma il fatto al § 23. Cf. poi il Fedone a pag. 99. a.

(2) Cf. pag. 49. a.

(3) Libro VIII. pag. 549. c.

(4) Memorie Socr. II. 9. 1.

(5) Diog. Laerzio II. 12. 121. Ὁ δ' οὖν Κρίτων διαλόγους γέγραφεν ἐν ἑνὶ φερομένους βιβλίῳ ἑπτακαίδεκα, τοὺς ὑπογεγραμμένους· Ὅτι οὐκ ἐκ τοῦ μαθεῖν οἱ ἀγαθοί, περὶ τοῦ πλέον ἔχειν, τί τὸ ἐπιτήδειον ἢ Πολιτικός, περὶ τοῦ καλοῦ, περὶ τοῦ κακουργεῖν, περὶ εὐθημοσύνης, περὶ τοῦ νόμου, περὶ τοῦ θείου, περὶ τεχνῶν, περὶ συνουσίας, περὶ σοφίας, Πρωταγόρας ἢ Πολιτικός, περὶ απραγμάτων, περὶ ποιητικῆς, περὶ τοῦ μαθεῖν, περὶ τοῦ γνωναι ἢ περὶ ἐπιστήμης, τί τὸ ἐπίστασθαι.

I titoli poi veramente de' dialoghi sono sedici, perchè due volte è dato il titolo περὶ τοῦ καλοῦ.

di Socrate risponde com'uomo di mondo e di pratica; e Socrate che, per la lunga dimestichezza, conosce ottimamente il suo uomo, a guadagnarselo non usa già la dialettica discussione, quale l' ha impiegata con Alcibiade o con Carmide, ma una filata e immaginosa orazione. Nè punto diverso ci apparirà più tardi nell'Eutidemo, dove nella lotta impegnata tra Socrate e la coppia de' due famosi eristici fa intieramente la parte dell'uomo volgare, anzi meglio dello spettatore, sì che Socrate a lui si rivolga per averne il parere intorno a tutta la viva discussione alla quale ha assistito e per dimandargli, se dopo ciò che ha sentito, intenda di mettersi, come ne aveva vaghezza, nella disciplina de' due Eristici in sua compagnia. Alla quale interrogazione l'onesto Critone risponde quello riferendo che ha sentito dire da un sapientone in biasimo di Socrate e della filosofia, e dichiarando di non sapere se debba fare attendere alla filosofia i figli suoi. Il perchè e per le doti dell'intelletto e per la educazione dell'animo è infinito divario tra Socrate e Critone; ma pur esso non vale ad alterare le relazioni dell'amicizia loro, antico esempio d'un fatto non infrequente nella istoria del mondo che eletti ingegni stringano dimestichezza con uomini per natura limitati e di buon tratto inferiori, ma saldi moralmente e fedeli.

A Critone poi, il cittadino dovizioso, che già con la sua sostanza aveva voluto mallevare per Socrate quando s'agitava il processo (1), nella pietosa cospirazione per la evasione dal carcere s'aggiungevano nominatamente i due tebani Simmia e Cebete e probabilmente anco Eschine ed altri, che Platone prudentemente non nomina; nè già per astio ch'egli nutrisse, come il Laerzio pare che affermi, contro di

(1) Apologia pag. 35. d. 38. b.

Eschine [1] ma, come dirittamente vide lo Schleiermacher [2], per non attirare sciagure sopra i concittadini suoi e sopra sè stesso. E col grande espositore tedesco noi siamo eziandio d'accordo non sia da dare peso nessuno a quanto Diogene Laerzio ne riferisce, che veramente la proposizione a Socrate d'evader dal carcere fosse fatta da Eschine e che Platone la parte d'Eschine assegnasse a Critone « der durch seine Lage und sein Alter vor unangenehmen Folgen am meisten gesichert war, vielleicht auch bald nach dem Tode des Sokrates gestorben ist ».

Ma l'amorevole proposta Socrate respinse con invincibile costanza, protestando, come fosse ingiusto e di sè indegno sottrarsi con la fuga alla legge della patria e ad una sentenza in nome d'essa legge emanata; aggiungeva poi che la fuga a lui omai vecchio non riserbava più una vita degna d'esser vissuta; e così a gli amici benevoli non parla altrimenti che a' suoi propri giudici. Egli è un uomo omai devoto alla morte, che di deliberato proposito « sola posteritatis cura et abruptis vitae blandimentis » [3] dalla vita si separa. E questa rappresentazione stupenda dataci dalla divina arte di Platone, la imagine dell'Apologia veramente compiva; avvegnachè è la perfetta rettitudine e la più alta virtù cittadina che si rende obbediente alla legge dello stato in un giudizio razionalmente ingiusto, ma pronunziato tuttavia nelle debite forme dalla legittima potestà giudicante, nella quale il condannato sente ancora l'augusta voce della Patria, cui ogni cittadino ha debito di sottomettersi e prestare religiosa osservanza.

(1) Lib. II. 7. 60. 61. e III. 36.
(2) Einleitung. Ersten Theiles Zweiter Band. S. 163. Dr. Auflage.
(3) Tacito di Ottone imperatore, Istorie II. 53.

Nella forma e nell'arte della composizione il dialogo, al quale avviamo il lettore, ne richiama a mente le prime e minori scritture platoniche. È sempre quella semplice costruzione rigorosamente simmetrica con le partizioni proprie del drama; la stessa limitazione del colloquio a due soli personaggi e la stessa circoscrizione della discussione dialettica a sol una tesi morale, senza digressioni pe' più spaziosi campi della filosofia e senza sollevarsi nell'alta speculazione. A chi fosse vago di più minuziosi ravvicinamenti, diremo che l'azione e il processo del nostro dialogo è similissimo a quello del Primo Alcibiade. Come là il giovine ed ambizioso Eupatrida, così qui il dovizioso ed onesto Critone dalla limitata cognizione della vita che mai non s'eleva oltre la esperienza personale ed interessata, a passo a passo è guidato ad un ordine di considerazioni più alto, sì che l'uno e l'altro siano ridotti all'impotenza di contraddire alla parola di Socrate. Come pur tuttodì ci sentiamo risuonare all'orecchio, là il giovine e qui il vecchio esplica il concetto della vita quotidiana non avvivata dalla moralità cosciente; perchè poi Socrate all'errore contrapponga la verità, al pregiudizio immorale l'eterna legge del giusto, e alle mondane inclinazioni la contemplazione d'un più alto ordine cosmico e la vita dello spirito. Le differenze che tra' due dialoghi sarebbero specialmente a notarsi, provengono dalla scelta dell'interlocutore di Socrate; col giovine dalla natura indomita ed ambiziosa spiega tutta la sua forza didattica: col buon Critone il filato e immaginoso discorso. Nè un più ricco apparato dramatico pel nostro dialogo sarebbe stato artisticamente possibile: Simmia e Cebete e quanti altri amici erano nella trama per la evasione di Socrate, difficilmente avrebber potuto aggiungere a favore della loro proposta argomenti meglio effi-

caci di quelli che mette innanzi il buon Critone; il quale e per la età e per l'amicizia fidata che a Socrate lo stringeva, potea ben ripromettersi di sortire l'intento. Di più, il favellare sommesso che al caso si conveniva, e che in un dialogo parlato vuol essere conservato, meglio s'addice a un colloquio a quattr'occhi che non ad una conversazione tra più; come eziandio alle condizioni del luogo, del tempo e dell'interlocutore s'attaglia il non diffondersi del dialogo in un ciclo di concetti più ampio e 'l non levarsi a speculazioni più ardite.

Tuttavolta anco dentro a questi necessari limiti tanta forza e cotal vita in tutto il nostro dialogo si manifesta e così dramaticamente vi progredisce l'azione, che, come opera d'arte, sembra stia a fronte de' dialoghi maggiori e per fama più celebri. Il πρόλογος o la introduzione al dialogo (1) fa noto al lettore il tempo, il luogo e le persone del dialogo nel loro proprio carattere morale (ἦθος τε καὶ πάθος). L'approssimarsi del supremo fato di Socrate, cui accennano il vicino ritorno della Πάραλος da una parte (2) e dall'altra la notturna visione di Socrate (3), porge naturale occasione al dialogo scientifico il quale muove dagl'incitamenti di Critone a Socrate, perchè evada dal carcere e sfugga alla morte. Quindi incomincia l'intreccio dramatico e dialettico, ovvero la εἰσβολή o la πρότασις. In questa seconda parte l'ordinario concetto della πρᾶξις della vita, sotto la forma d'un consiglio d'amico, si contrappone a Socrate, che svolge il pensiero suo, a così dir, per tre gradi, com'è facile di riconoscere per un'attenta considerazione del processo del pen-

(1) Pag. Stef. 43. a. 44. b.
(2) Pag. Stef. 43. d.
(3) Pag. Stef. 44. a.

siero (1). Allo stesso modo che la proposta ha la sua contro-proposta, così alla πρότασις s'oppone la ἐπίτασις, costituendo come la terza parte del dialogo (2). Al concetto antifilosofico di Critone si oppone quello veramente filosofico di Socrate, e mentre l'uno si muove soltanto nel campo della opinione personale e del parere, l'altro ha fondamento nel vero e prende le mosse dal sicuro convincimento. Anche in questa parte il processo del pensiero è per tre gradi, come non è malagevole di distinguere ad un attento lettore (3). Con questa terza parte il vero intreccio dialettico, o la πλοκή, come l'avrebbero chiamata gli antichi, è chiusa; mentre la quarta parte, la più splendida di tutto il dialogo, ci avvia alla conchiusione mediante la ricerca, se sia o no giusto che Socrate evada dal carcere (4). E qui pure n'è dato di ritrovare la triplice gradazione del processo de' pensieri, ma forse più difficile a cogliersi per l'alto eccitamento del pensiero e della forma nella stupenda fizione delle Leggi che hanno presa persona (5); per la quale sollevandosi il dialogo in una

(1) Pag. Stef. 44. b.-46. b. c. La triplice gradazione è di per sè chiara: *a*) non doversi tener alcun conto del giudizio volgare: *b*) il volgo non aver potestà di farne sapienti o ignoranti e quindi di farne vero male: *c*) lodare la benevola premura dell'amico ed esser pronto a obbedirgli, se il suo consiglio sia conforme ragione, alla quale sola è tuttavia da ubbidire.

(2) Pag. Stef. 46. c.-48. a. b.

(3) Ritorno all'anteriore sentenza quanto all'opinione volgare e al valor suo; (Pag. 46. c.-47. c.); doversi tener conto del giudizio de' sapienti, non degl'ignari: esempio tratto dalla ginnastica (Pag. 47. c. 48. c.): conferma dell'anteriore sentenza: il volgo poterne privare della vita fisica ma non della vita onorata e conforme giustizia.

(4) Pag. Stef. 48. b.-49. c.

(5) Reverenza dovuta alle leggi dello Stato (Pag. 50. a. 51. a. b.); trasgredire e ribellarsi alla legge è rompere il patto passato tra il cittadino e la patria (Pag. 51. c.-53. a.); inutilità dell'evasione e a

sfera non per anco tentata, ci conduce a quella serena conchiusione la quale in un solo sguardo la vita passata e 'l futuro che a morte succede, comprendendo e con benevolo accenno proclamando sorelle alle civili ed umane le eterne e divine leggi, Critone appaga e Socrate innalza a martire del dovere.

La ripetuta lettura del dialogo ne fa molto agevolmente avvertire quanto il suo tono da quello dell'Apologia sia diverso. Mentre in quella l'animata parola di Socrate ci dipinge le lotte violente della sua vita, con tutto 'l vigore che ne presta il culto del vero e del giusto, e col nobile sdegno che la virtù accende nell'animo; nella mattutina scena del Critone Socrate ci appare quasi uomo che, separatosi da gli affanni e dalle mille molestie di questa vita e tutto in sè stesso raccolto, sereno fisa la morte che gli sta dinanzi. Nell'Apologia ancora una volta il Sapiente ha piegato lo sguardo verso la vita pratica e attiva, ma per gettarsela dietro le spalle, con nobile disdegno per gli avversari suoi e pel decadimento morale della sua città; qui all'incontro, come nel sublime Fedone, onde il nostro dialogo è quasi il gran prologo, gli occhi dell'intelletto sono tenuti sempre levati a quel mondo superiore e beato, ove lo spirito del Sapiente troverà la sua patria. Non un risentimento, non una sola parola amara; com'uomo che non è più di questa terra, s'è riconciliato con la patria ed esalta la inviolabile santità di quelle leggi medesime, in forza delle quali è mandato alla morte. La profetica visione della donna bellissima che fra tre giorni a lui promette il ritorno alla patria, dà, a così dire, la intonazione al dialogo, preparandoci ad un più

quali condizioni Socrate conserverebbe la vita, sì per sè e sì pe' figliuoli.

alto ordine di considerazioni; al quale affatto ci eleva la prosopopeia delle Leggi, che di morte regole si mutano in vive e sublimi potenze, quasi diremmo, in divinità protettrici, quali già le avea celebrate la solenne musa di Sofocle (1); mentre, pel rispetto dell'arte, il finto colloquio di Socrate con le Leggi rompe l'andamento soverchiamente uniforme del dialogo e prende le veci del terzo interlocutore. Ma 'l punto nel quale lo inalzamento dello spirito raggiunge il più elevato grado, è allora che Socrate le divine leggi proclama sorelle alle umane, sì che da esse s'attenda benevolo accoglimento nella vita futura per la fede a queste serbata. E questa stupenda armonia del divino e dell'umano in tutto l'ordine cosmico, dopo la lettura del dialogo, nell'anime nostre risuona come appunto la voce della legge nell'anima del Sapiente.

III.

Il proprio subbietto del dialogo, come si sarà fatto manifesto al lettore per tutto quello che siamo venuti dicendo, è la determinazione de' rapporti etici di ciascun cittadino con lo stato e con le sue leggi; e Socrate, in conformità del suo carattere istorico, v'apparisce come propugnatore deli-

(1) «Εἴ μοι ξυνείη φέροντι
μοῖρα τὰν εὔσεπτον ἁγνείαν λόγων
ἔργων τε πάντων, ὧν νόμοι πρόκεινται
ὑψίποδες, οὐρανίαν
δι' αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὄλυμπος
πατὴρ μόνος, οὐδέ νιν
θνατὰ φύσις ἀνέρων
ἔτικτεν, οὐδὲ μήποτε λάθα κατακοιμάσῃ.
μέγας ἐν τούτοις θεός, οὐδὲ γηράσκει».
Edipo re, v. 863.

berato del completo assoggettamento del cittadino allo stato, il principio fondamentale dello antico stato ellenico. Quanto più a que' giorni l'arbitrio subbiettivo si ribellava in Grecia a questo assoluto imperio dello stato, e false dottrine ad ogni civile sodalizio perniciose s'andavano diffondendo; tanto più saldamente si teneva stretto Platone a gli antichi principii civili ellenici; e in quella che 'l mal contento della vita pubblica e del procedere degli stati del tempo suo trascinavalo ad animose protestazioni e dal parteciparvi facevalo stare lontano, in quegli stessi principii, com'apparirà da' libri della Repubblica, poggiava non solo la libera vita dello stato ellenico, ma sì eziandio la condizione fondamentale della virtù. Questo intiero assoggettamento dell'individuo allo stato era infatti per gli antichi elemento essenziale del concetto di libertà; e, come il Gorgia e i libri della Repubblica ne mostreranno, si contrapponeva a quello che 'l paradosso sofistico appellava diritto della natura.

Nel dialogo nostro, avvegnachè l'interlocutore non sia nè Trasimaco nè un altro sofista qualunque, ma il buon vecchio Critone, a questo capitale principio si trova contrapposto il volgare interesse privato, che a' beni subbiettivi pospone quello che sia bene in sè; onde 'l basso concetto della legge tra gli uomini di tutti i tempi. Per ciò Socrate, a combattere gli argomenti che da questo stesso interesse attinge Critone, richiama a mente gli anteriori suoi ammaestramenti intorno alla vera e alla falsa opinione, nè già quelli soltanto che si hanno ne' dialoghi platonici, ma quali poterono essere veramente dati da lui. Chè già, quanto a ciò, noi riteniamo abbia usato Platone della massima libertà; in grazia della quale a Socrate stesso, giova qui l'avvertirlo, fa pronunziare la sentenza affatto sua propria ma non Socratica, e poco gra-

devole invero a' partigiani della democrazia, che, dove si trovasse mai chi del male e del bene avesse conoscenza perfetta e del giusto e dell'ingiusto, costui da ascoltarsi sarebbe sopra gli altri tutti, che ciò stesso sicuramente non sanno (1). Con le quali parole noi non sappiamo concedere allo Schleiermacher (2), abbia Platone accennato ad una divinità onnisciente; sì al suo ideale sapiente, che oltre i concetti etici possiede la sicura norma alla vita (3). A conchiudere poi la serie delle idee, delle quali tocchiamo, sta l'altro principio etico, che nè la ingiustizia, nè il frutto di essa possa esser bene; ma tanto l'una che l'altro necessariamente abbia da essere danno e male. Il quale principio eziandio dirittamente già Carlo Federico Hermann (4) affermava non potersi aver per Socratico, mentr'è il fondamento delle profonde discussioni del Gorgia; dove alcuni concetti incidentali del dialogo trovano quella esplicazione, che non potevano avere in questa parte del dialogo nostro, manifestamente intesa a combattere gl' inconsulti giudizi contro gli amici di Socrate o contro 'l contegno di lui (5).

Ma di più alta importanza è l'altra parte del nostro dia-

(1) Pag. Stef. 47. d.

(2) Ammerkungen zum Kriton. Vedi la nota al luogo citato: pag. 306. della terza edizione. Cf. la nota dello Steinhart N. 10.

(3) Come già fece lo Steinhart, invito il mio lettore a ravvicinare al nostro i due luoghi seguenti: Ippia min. pag. 376. e Menone pag. 99. 100. e dopo il confronto de' luoghi dovrà conchiudere con lo Steinhart: «So darf Sokrates, der überall um sich herum nur Nichtwissende fand, wol auch einen Zweifel andeuten, ob irgend Iemand eine klare Einsicht von Recht und Unrecht habe».

(4) Gesch. d. plat. Philosophie. S. 473. u. fg.

(5) La rigorosa analisi logica di questa parte del dialogo è stata già fatta in Italia da un giovine di molto ingegno e molta erudizione, Rodolfo Cherubini, nella Memoria premiata dalla Facoltà di filosofia e lettere dell'Università di Napoli, «il Critone Dialogo Platonico esposto ed esaminato». Napoli 1867. Vedi le pag. 31. e seg.

logo, la quale tocca all'arduo problema della società civile. Non appena la filosofia si propose la indagine della origine e del fine dello stato, due opposte sentenze si trovaron di fronte in rispetto del principio e della natura del dritto. Da una parte si ammise soltanto il dritto di natura, negando ogni principio di diritto alla legge positiva; per l'altra parte, capitanata da Protagora, ogni diritto scaturiva dalla legge positiva, e per conseguenza da un contratto o dalla spontanea convenzione tra' cittadini. Ell'è, com'ognuno intende, la quistione medesima che in tempi a noi vicinissimi, è stata nuovamente agitata, se, cioè, lo stato, come fatto ch'esso è dell'arbitrio dell'uomo, sia proceduto per via di contratto, o se veramente sia nato e cresciuto dalle naturali condizioni della convivenza umana e per leggi necessarie. Nel Gorgia troveremo il grave problema lungamente discusso; nel nostro dialogo invece esso ha una soluzione, in relazione in vero all'individuo, ma che finisce con lo stabilire come solamente nell'etica si compongano i contrasti della vita giuridica e della civile. La sommissione del cittadino alla patria legge dirittamente Socrate risguarda come una mutua convenzione, e quindi come atto libero dell'arbitrio, avvegnachè nessuno possa tenersi obbligato a restar cittadino d'uno stato, le cui leggi giudichi irrazionali o moleste; ma chi si rimanga per libero atto di volontà cittadino della sua patria, con le leggi della medesima viene a stringere un patto scambievole, ed accettandone la protezione, ad esse medesime promette rispetto e osservanza. Egli è così che le leggi soprastanno all'arbitrio dell'individuo come suprema necessità; esse ne regolano la vita giuridica e morale, ne costituiscono la famiglia, ne dirigono la fisica e morale educazione; e così lo imperio loro tutte le relazioni della vita compenetra, e per ciò stesso a

ragione sono dette sorelle alle leggi divine e com'esse sante e inviolabili.

Tutti siamo figli e servi alla legge: insegna Socrate; essendo la legge effetto d'un mutuo contratto tra la libertà subbiettiva e la necessità obbiettiva, la mediazione d'esso contratto è nell'atto libero dell'arbitrio individuale, che riconosce l'impero della legge e ad esso si sottomette, ovvero, in un'altra società trasmigrando, gli si sottrae. Socrate che questo secondo partito ha sdegnato, ha dunque accettato l'impero della legge ateniese, come quello d'un dolce e mite signore; e l'ha accettato nelle condizioni appunto che fanno valido l'abbandono della sua libertà alla legge e che mai non vennero meno, con tutti i difetti ond'era infermo, nello stato ateniese; pel quale l'amore entusiastico di Socrate è tratteggiato vivissimamente quasi in risposta a chi lo accusava di tepido amore per la sua nativa città e di partigiana predilezione pel dorico reggimento.

Il dialogo che a noi parve di tanta bellezza, non s'ebbe tuttavia l'unanime suffragio degli espositori di Platone. Per lo Schleiermacher fa in esso difetto il fine filosofico, e scarsa e magra è la discussione su la legge e su' rapporti tra 'l cittadino e la legge, perciò che la sia agitata soltanto in relazione ad un caso particolare. Il perchè, seguitando il cammino pel quale s'era messo trattando dell'Apologia, avanzò giudizio, non s'abbia da ritenere il Critone come un vero e proprio dialogo platonico, ma piuttosto come la relazione fedele e splendidamente adornata del vero colloquio di Socrate con chi gli proponeva la evasione dal carcere (1). L'Ast

(1) Riporto le parole dello Schleiermacher, Einleitung, l. c. p. 161. «Der Kriton mag wol auch nicht ein vom Platon eigentlich gebildetes Werk sein; sondern ein wirklich so vorgefallenes Gespräch, wel-

più ardito, come all'Apologia, così al dialogo nostro negò legittima origine, dichiarando di trovarvi ingegno eziandio meno splendido che nell'Apologia; di non riconoscervi il modo dell'argomentazione socratica, nè una trattazione che pel contenuto e per la forma possa degnamente aggiudicarsi a Platone (1). Ma di sì strano giudizio fecero già buona ragione il Socher (2) ed Enrico Bremi (3) e, dietro ad essi, quanti poi hanno dato opera al nostro dialogo; tanto che oggi si ritenga universalmente: il Critone essere stato dettato da Platone dopo l'Apologia, e ugualmente che quella poco appresso la morte di Socrate; per più rispetti poi questo dialogo trovarsi in intima relazione col Gorgia, del quale ben disse C. F. Hermann (4), esso è quasi la introduzione, a quel modo medesimo che abbiam veduto il Lachete prepararne al Protagora.

ches Platon von dem Mitunterredner des Sokrates so gut es dieser geben konnte überkommen, und selbst schwerlich mehr hinzugethan hat, als die ihm wohlbekannte Sprachweise des Sokrates verschönernd herzustellen, Anfang und Ende zu verzieren, und vielleicht hie und da etwas nothwendiges zu ergänzen».

(1) Platon's Leben u. Schr. S. 292.

(2) Ueber Platon's Schr. S. 64. u. fg.

(3) Nei phylolog. Beiträgen aus der Schweiz. (Zürich 1819. I. B. S. 131. fg.).

(4) Gesch. der pl. Philos. S. 474.

CRITONE

SOCRATE, CRITONE.

Capo I.
Stef. vol. I.
pag. 43.

SOCRATE [1]. A che ne vieni a quest'ora o Critone? [2] non è egli sempre di buon mattino?

CRITONE. Appunto.

SOCRATE. E che ora all'incirca?

CRITONE. Il primo crepuscolo.

SOCRATE. Meraviglio che 'l custode del carcere abbia voluto lasciarti entrare [3].

CRITONE. Famigliare egli m'è omai addivenuto, o Socrate, pel frequente bazzicare qua dentro, e s'ebbe anche qualche piccolo beneficio da me [4].

SOCRATE. E giungi ora, o già da un pezzo?

CRITONE. Già abbastanza da tempo.

SOCRATE. E allora perchè non m'hai subito risvegliato, ma ti se' messo qui a sedere in silenzio?

CRITONE. No per Giove, o Socrate, ch'io stesso non m'avessi cotanta insonnia e cotanto dolore. Anzi io mi fo le grandi meraviglie di te, vedendo come dolcemente tu te la dormi; e a bello studio non t'ho svegliato, affinchè questo tempo ti passi quanto più dolcemente. Già molte volte, anco per lo passato, i' m'ebbi in tutta la tua vita da dirti beato per l'indole tua, e massimamente ora in questa sciagura presente, da che tanto facilmente e sì di buon animo la sopporti.

SOCRATE. Veramente, o Critone, sarebbe assurdo addolorarsi a questa mia presente età, se omai m'è d'uopo morire.

Critone. Anco ad altri, o Socrate, a cotesta età incolgono simiglianti sciagure; ma non toglie l'età ch'essi non s'accuorino della sciagura che loro sovrasta.

Socrate. Così è veramente: ma perchè mai venisti tanto di buon mattino?

Critone. Un annunzio, o Socrate, per arrecarti ben duro, non per te, come parmi, ma per me e pe' famigliari tuoi tutti quanti duro e increscioso, ch'io, come credo, avrò da contare tra' miei dolori più gravi.

Socrate. Qual è mai? forse è tornata da Delo la nave, al cui arrivo io debbo morire? (5).

Critone. La non è tornata ancor veramente, ma sembra sia per arrivare oggi stesso, a quello ne riferiscono alcuni giunti da Sunio (6), che ivi l' hanno lasciata. Da tali [annunzi] è dunque manifesto ch'ella arriverà in giornata, e per ciò dimani, o Socrate, ti sarà necessità di morire.

Capo II. Socrate. Ebbene, o Critone, con buona fortuna (7). Se così piace a gli dei, così sia. Pur non credo sia per approdare oggi stesso.

44. Critone. Onde tu l'argomenti?

Socrate. Te 'l dirò. Appunto da ciò ch'io morir debbo il dì appresso a quello, in che faccia ritorno la nave.

Critone. Così dicono almeno coloro che sono sopra a queste cose (8).

Socrate. Pertanto io non credo sia per giungere nella giornata che incomincia, ma sì nella vegnente. E l'argomento da un certo sogno che poco fa (9) io m'ebbi in questa notte: e rischi veramente di non m'aver destato in buon punto.

Critone. E qual era mai questo sogno?

Socrate. Pareami, che una donna fattamisi innanzi bella e formosa, di bianche vesti coperta, a sè mi chiamasse e dicessemi: o Socrate,

« la terza luce
Di Ftia porratti su la dolce riva » (10).

Critone. Lo strano sogno, o Socrate.

Socrate. Pur di per sè chiaro, come parmi, o Critone.

Capo III.

Critone. Anco troppo, mi pare. Ma, divino Socrate, sei ancora in tempo; m'ascolta e ti salva; chè per me, se tu muoia, non fia una sola sciagura (11), ma oltre a restar privo di tale amico, qual io nol potrò mai ritrovare, sembrerà a molti, i quali me e te non bene conoscono, che potendo salvarti, se avessi voluto spendere denari, io abbia mancato di farlo. E quale riputazione in vero potrebb' esser di questa peggiore: passare per uno che faccia maggior conto de' denari che non degli amici? Che certo i più non crederanno, tu non abbia voluto uscire di qui, quando noi con ogni mezzo ce ne studiavamo.

Socrate. A che mai, Critone dolcissimo, tanto ne cale del giudizio del volgo? Gli uomini di mente sana, de' quali è da fare ben maggior conto, giudicheranno al certo che così si sien passate le cose, com'elleno si saran passate di fatto.

Critone. Ma pur tu vedi, o Socrate, come sia mestieri di tener conto anco del giudizio del volgo. Questo presente momento ne prova (12), se 'l volgo potente sia a fare non pure i più piccoli mali, ma quasi i più grandi, se uno mai si trovi in mala voce appo lui.

Socrate. Oh! così fosse, o Critone, che 'l volgo potenza avesse di fare grandissimi mali, chè così anco di grandissimi beni sarebbe potente; [e l'andrebbe benissimo:] (13) ma invece nè di questi nè di quelli ha potenza; chè buono non è a far prudente o stolto nessuno, ma opera sempre secondo che incontra (14).

Capo IV.

Critone. Sia pur come vuoi: ma ora, o Socrate, dimmi un po' questo: che forse ti prendi pensiero di me e degli altri famigliari tuoi, perchè, ove tu esca di qui, i sicofanti (15) non ci abbiano a dar molestia, quasi ti avessimo di qui dentro involato; e non siamo perciò costretti a perdere la intiera nostra sostanza o almeno una grossa somma, ovvero a patire qualche altro danno da cotestoro? Se tu hai di cosiffatti timori, lasciali andare: imperciocchè sarebbe in certo modo giustizia (45.) che per salvarti affrontassimo tale pericolo, e dove occorra, anco maggiore. Ma dammi ascolto nè fare altrimenti.

Socrate. Anche a questo io penso, o Critone, ed a molte altre cose.

Critone. Non aver timore di ciò: chè già non è molto il danaro che ci s'addimanda per salvarti e farti evader di qui. Inoltre non vedi tu come questi sicofanti siano a vil prezzo, nè davvero ci voglia per essi molto danaro? A tua disposizione sono i miei averi, bastevoli in ver com'io credo: di più, se, prendendoti qualche pensiero di me, tu creda di non aver a spender del mio, son qua pronti a spendere i nostri stranieri. Un d'essi portò anco il denaro bastevole a ciò, Simmia tebano: e pronto è pure Cebete ed altri molti ugualmente [16]. Il perchè, com'io ti diceva, per cotali timori non lasciare [17] di mettere in salvo te stesso; e neppure ti faccia ritegno ciò che dinanzi al tribunale dicesti, che di qui uscito non sapresti che far di te stesso. In ben molti altri luoghi, dovunque sia che ripari, t'avranno caro; e se voglia andare in Tessaglia, ho là molti ospiti, i quali faranno di te altissimo conto, e ti procureranno sicurezza, tanto che niuno ti molesti in Tessaglia [18].

Capo V. Arrogi poi, o Socrate, che a me pare, tu non commetta azione affatto giusta col perder te stesso, potendo salvarti; e procuri a te medesimo ciò che studierebbono ed anzi si studiarono procurarti i nimici, che vollero la tua ruina. Ed oltre a ciò, anco i tuoi propri figliuoli, parmi, tradisca, i quali, essendoti dato d'allevare ed educare, tu abbandonerai partendo di questa vita, e così per tua parte si comporteranno nel mondo secondo che loro incontri. Incontreranno poi quella sorte, com'è verosimile, che suol toccare a gli orfani nella orbezza de' lor parenti. Chè in verità o non bisognava procrearsi figliuoli, ovvero tollerarsi in pace la miseria d'averli da allevare ed educare; ma tu, parmi, abbia scelto il partito men nobile, laddove conviene di scegliersi sempre la parte che eleggerebbe onesto e forte uomo, massimamente chi abbia fatto professione di studiare a virtù per tutta la vita. Ond'io e per te e per noi, amici e famigliari tuoi, sentomi venire il rossore, che tutto ciò che ora t'accade, non si creda effetto d'una certa nostra vigliaccheria; e la tua comparizione in giudizio, da che vi comparisti pur potendo non comparirvi; e la stessa discussione della causa, come la fu discussa, e quest'ultimo termine qui,

veramente ridicolo di tutta questa comedia (19), onde pare che noi per una specie di malvagia vigliaccheria abbiamo sfuggito al dover nostro, noi che non t'abbiam salvo, e tu te stesso, mentr'era possibile e agevole, sol che noi da parte nostra fossimo stati buoni a qualcosa. Questo pertanto considera, o Socrate, che col danno non ne venga a te e a noi la vergogna. Delibera adunque, sebbene più che di deliberare tempo sarebbe d'avere deliberato. Già sol uno è il consiglio: e per la prossima notte uopo è sia messo ad atto. Se ancora per poco indugiamo, non fia più possibile; or tu ad ogni modo, o Socrate, dammi ascolto e non fare altrimenti. 46.

Capo VI.

Socrate. Diletto Critone, questa tua diligenza degna è di molta lode, se a retta ragione congiunta; se no, quant'ella è maggiore, tanto è più molesta. Uopo è dunque noi facciamo considerazione, se sia da fare o no questo che dici. Ch'io non ora soltanto, ma sempre mi fui tale che a nient'altro di ciò che mi si appartiene, detti ascolto se non alla ragione che paressemi ottima ragionando. E per ciò le buone ragioni, ch'io in passato ebbi accolto, non posso or rigettare, da che m'è toccata questa mala fortuna; che anzi le mi paion quasi le stesse, ed io venero e tengo in onore quelle medesime che pel passato. Delle quali, ove in questa presente contingenza migliori non ne troviamo, ben sappi, ch'io non sarò affatto per cederti; neppure se, anco più che adesso, la potenza del volgo come a fanciulli ci mettesse paura, gettandone innanzi agli occhi catene, morti e perdite delle ricchezze. E per qual via potrem noi più convenientemente fare questa considerazione? Potremmo riprendere anzi tutto quel nostro ragionamento, al quale tu accennavi, intorno a giudizi, se cioè si sia sempre detto con buona ragione o no, che ad alcuni giudizi si ha da dare attenzione e ad altri no: ovvero, se anco ciò andava bene pria ch'io dovessi morire, ora all'incontro siasi fatto manifesto che parlavamo a caso, e tanto per dire, ma che era una vera burla ed un giuoco? Io ho veramente vaghezza, o Critone, di far teco questa disamina, se la mi paia una diversa ragione, da ch'io mi trovo così, ossivvero la stessa di prima, e se non n'avremo da tener conto nessuno, o da ubbidirle. Affermavasi pertanto,

costantemente, cred'io, da quanti stimano di parlare assennati, ciò ch'io ho detto or ora: che, cioè, de' giudizi pronunziati dagli uomini, s'abbia a fare altissimo conto d'alcuni, e d'altri veruno. Per gli dei, o Critone, non ti pare, ciò sia detto con buona ragione? Tu certo, pel comune andamento delle cose umane, sei fuori del caso d'aver a morire dimani, nè l'imminente caso saprebbe turbarti: pensaci dunque un po' sopra: non ti pare, sia detto rettamente, che non tutti i giudizi degli uomini sono da tenersi in pregio; ma alcuni sì ed altri no? e neppure i giudizi di tutti, ma d'alcuni sì e d'altri no? Che ne pensi? Tutto ciò non è egli detto a dovere?

Critone. A dovere.

Socrate. E non saranno da aversi in pregio i buoni, e i cattivi no?

Critone. Certo.

Socrate. E' buoni giudizi non saran quelli de' savi, e' cattivi quelli di coloro che non hanno fiore di senno?

Critone. Come no?

Capo VII. Socrate. Or bene e come facevasi questo tale ragionamento? Uno che faccia esercizi ginnastici, nel farli darà forse ascolto alle lodi, a' biasimi e al giudizio di chi si sia, ovver di quel solo, che faccia appunto professione di medico, o di ginnasta? (20)

Critone. D'esso solo.

Socrate. E' deve quindi temere i biasimi e le lodi bramar di quel solo, e non già del volgo.

Critone. La è cosa manifesta.

Socrate. A quel modo dunque e' dovrà comportarsi, fare esercizi, mangiare e bere, secondo 'l quale a lui solo paia meglio, egli che a questi esercizi presiede, e d'essi s'intende, anzichè secondo paia a gli altri tutti.

Critone. Così è appunto.

Socrate. E allora: s'egli disobbedisca a quel solo e non ne tenga in pregio il giudizio e le lodi, per far conto invece de' discorsi del volgo che non se ne intende, non ne avrà forse a patir qualche danno?

Critone. Come no?

Socrate. E che danno fia questo? e dove lo incorrà, in che parte di lui che disobbedisce?

Critone. Manifestamente nel corpo: chè gli si strema di forze.

Socrate. Dritto ragioni. Ma e non varrà ciò medesimo anco per tutto 'l resto; e, per non fare qui una intiera enumerazione, quanto al giusto e all'ingiusto, al brutto e al bello, al bene e al male, intorno a' quali versa ora la nostra disamina? se abbiasi cioè a seguitare il giudizio del volgo e a temerlo, o non piuttosto quello d'un solo, se veramente se ne intenda, pel quale abbiasi ad aver reverenza e timore più che per gli altri tutti? Cui se non diamo ascolto, guasteremo e corromperemo ciò che per la giustizia diveniva, secondo i nostri ragionari, migliore, e per la ingiustizia guastavasi? Non è egli così?

Critone. Io penso che sì, o Socrate.

Socrate. Or bene; dove ciò che per la salute addivien migliore e si guasta per la malattia, no' mandassimo a male per non dar retta al giudizio di coloro che se ne intendono, non dovremmo poi vivere con esso guasto e corrotto? E ciò è appunto il corpo. No? Capo VIII.

Critone. Appunto.

Socrate. Che dunque avrem da vivere col corpo malsano e rovinato?

Critone. No da vero.

Socrate. E che dunque avrem da vivere, tenendo in noi guasto e corrotto ciò cui la ingiustizia fa danno e la giustizia giova? o giudicheremo forse sia da meno del corpo che che sia in noi, cui giustizia ed ingiustizia attiene? 48.

Critone. No davvero.

Socrate. Dunque da tenersi più in conto.

Critone. E di gran lunga di più.

Socrate. Quindi, o dolcissimo, non è affatto da prendersi pensiero di quello di noi dirà il volgo; ma chi s'intende del giusto e dell'ingiusto, quel solo, la voce della verità stessa (21). Il perchè tu non ha' da prima rettamente sentenziato, pronunciando che dovessimo prenderci pensiero del giu-

dizio del volgo quanto al giusto, al bello, al buono e a' loro contrari. Se non che, potrebbe dir qualcheduno: eppure il volgo può mandarci a morte? (22)

Critone. Anco ciò è manifesto: potrebbe dirsi, o Socrate.

Socrate. Tu di' vero: ma tuttavia, o egregio che sei, anco 'l ragionamento che abbiamo fatto insieme, sembrami tale quale già quello di prima (23); ma guarda anche a quest'altro punto: se stia sempre fermo per noi, o no, ch'egli è da fare il massimo conto non del viver soltanto, ma sì del viver bene.

Critone. Ma sì che sta sempre fermo.

Socrate. E che bene valga lo stesso che onestamente e giustamente, sta sempre fermo o no?

Critone. Sta sempre fermo.

Capo IX. Socrate. Secondo queste premesse pertanto uopo è di fare considerazione, se giusto sia ch'io tenti d'evader di qui, non lasciandomi andar gli Ateniesi, o se giusto non sia. E se la cosa giusta apparisca, tentiamla, se no, lasciamo andar di parlarne. Le considerazioni poi che tu fai quanto allo spender danari, al giudizio altrui e all'allevamento de' figliuoli guarda, Critone mio, se le non siano i pensamenti propri di questa moltitudine che facilmente ne manda a morte, e, dove n'avesse potenza, ne richiamerebbe eziandio a vita, senza ragione veruna. Per noi poi, una volta che la ragione così ne persuada, non è da fare verun'altra considerazione, se non quella che dicevamo appunto testè: se faremo o no cosa giusta, grazia e danaro retribuendo a coloro che mi traggano fuori di qui, così essi traendone, come noi trattine fuori; ovvero se, così operando, non commetteremo propriamente ingiustizia; e dove si trovi che ingiustizia commetteremmo, s'e' non sia più da pensarvi, neppure nel caso che s'abbia, stando al nostro posto e tranquilli serbandoci, da morire o da sofferire che che altro si sia, anzi che fare atto ingiusto.

Critone. Rettamente invero, parmi, tu parli, o Socrate: ve' adunque che cosa abbiamo da fare.

Socrate. Consideriamolo insieme, o egregio, e se tu abbia da obbiettare in qualche modo a ciò ch'io dico, m'obbietta, ch'io ti darò ascolto; se no, cessa una volta, o dolcissimo, di

ripetermi l'istesso discorso, ch' io di qui, a dispetto degli Ateniesi, ho da evadere; avvegnachè in questo caso io ci tengo di molto a comportarmi secondo ch' io abbiati persuaso e non già a tuo malincuore (24). Considera dunque il primo principio della ricerca, se ti paia ben posto; e studiati di rispondere quanto possa meglio alle mie dimande. 49.

Critone. Mi vi proverò bene.

Capo X.

Socrate. Sosteniamo noi che a niun patto sia da fare deliberatamente ingiustizia, ovvero in qualche caso la è da commettersi e in qualche altro no? o piuttosto non è mai nè bello nè buono il fare ingiustizia, come già più volte fu pel passato convenuto tra noi, [e come appunto anche testè s'affermava? (25)] Che forse tutti questi punti, già prima fermati tra noi, in questi pochi giorni sono stati rovesciati, e omai a questa sì tarda età, o Critone, e dopo aver messo cotanto studio nel disputare in fra noi, ci è sfuggito come per nulla non siamo da' fanciulli diversi? E sopra tutto, sta egli veramente, come dicevamo testè, lo ammetta o no il volgo, ed abbiasi da incontrare più dura sorte della presente o più mite, che 'l fare ingiustizia torna sempre e ad ogni modo a danno e a vergogna di chi la commette? lo affermiamo o no?

Critone. L'affermiamo.

Socrate. Non s' ha dunque da fare ingiustizia mai.

Critone. Non mai.

Socrate. Quindi nemmeno rendere ingiustizia per ingiustizia, come il volgo ritiene (26), da che non s' ha da fare ingiustizia mai.

Critone. Pare che no.

Socrate. E allora? fare altrui male si può o no, o Critone?

Critone. Affè che non deesi, o Socrate.

Socrate. E dunque? che renda male per male chi male soffra, come il volgo ritiene, è giusto o non giusto?

Critone. No davvero.

Socrate. Infatti fare altrui male non è punto diverso dal commettere ingiustizia.

Critone. Tu di' vero.

Socrate. Non s' ha dunque da render male per male, nè

da far altresì danno, che che uno soffra da gli altri. Ma guarda, o Critone, che tu, ciò ammettendo, non faccia una concessione contro il creder tuo proprio. Ch'io mi so bene, come pochi così la pensino e la penseranno mai sempre. E tra coloro che così la pensano e gli altri che no, non è comune accordo, ma di necessità gli uni gli altri dispregiano, quando scambievolmente i loro pensamenti considerano. Per ciò tu pure pon mente bene, se sei proprio d'accordo, e se veramente così la pensi, e da questo punto prendiam le mosse alla nostra consulta, che rettamente mai non si commetta verso gli altri ingiustizia, nè s'abbia da render male per male, neppure soffrendo male da gli altri e male rendendo per liberarsene. Che forse di già ti separi, nè sei d'accordo quanto al principio? A me veramente così già prima, e così sembra pur ora; ma se a te paia altrimenti, lo di' e lo dimostra. Se poi tieni fermo come prima, ascolta quello che ne discende.

CRITONE. Sì ch'io sto fermo, e questo è pure il mio avviso: ma di'.

SOCRATE. Dico dunque ciò che ne discende o piuttosto interrogherò: chi abbia pattuito una cosa giusta, l'ha da attenere o da mancarvi?

CRITONE. Da attenere.

Capo XI. SOCRATE. Or accogli quello che ne consegue. Uscendo di qua dentro, senza il consentimento della città, non farem noi 50. ingiuria a qualcuno e precisamente cui meno si deve, o no? E sarem noi saldi a' principii che abbiamo riconosciuti giusti, o no?

CRITONE. I' non son buono, o Socrate, a rispondere a ciò che dimandi; perch'io non t'intendo.

SOCRATE. Ebbene guardala per questo verso. Se in quella che noi fossimo di qui per fuggircene, o comunque sia a dargli nome, ci si appresentasser le leggi e lo stato sovrano (27) della città e fattisi innanzi ci dimandassero: dimmi, o Socrate, che hai tu in mente di fare? Che altro mai con l'atto al quale t'accingi, mediti tu se non rovesciarne noi leggi e lo stato tutto quanto, per quel che è da te? Ti par egli ancora possibile che una città stia nè sia dalle fondamenta riversa,

nella quale le sentenze rese non abbiano forza veruna, ma, per opera di privati, senza effetto rimangano e sien casse? Che risponderemo, o Critone, a queste ed altre tali dimande? Altri in vero, massimamente un oratore, ben a lungo avria da discorrere della legge così infranta, la quale porta che le sentenze pronunziate abbiano sovrano potere. Direm forse loro che la città ne ha fatto ingiustizia, nè pronunziò retta sentenza? Ciò o che altro avrem noi da rispondere?

Critone. Ciò appunto, per Giove, o Socrate.

Capo XII.

Socrate. Che dunque, ne direbbono allora le leggi, o Socrate, forse che queste eran le convenzioni nostre, tra noi e te, ovvero di rispettar le sentenze che la città pronunzia? E dove noi facessimo di questi tali discorsi le meraviglie, forse che ne direbbero ancora: non meravigliare, o Socrate, di ciò che diciamo, ma vi rispondi, chè tu se' ben uso di far ricorso allo interrogare e rispondere. Or dunque via: che mai rimproverando a noi e allo stato, dai mano a perderci? E, per primo, non t'abbiam noi generato, e per noi il padre tuo non condusse donna e di te la incinse? Di' dunque di queste tra noi leggi, le leggi su' matrimoni, ha' tu da ridir qualche cosa, che le non vadano bene? Io non ho nulla a ridirne, risponderei. Ma e di quelle su l'allevamento e la educazione de' nati, secondo cui fosti educato tu stesso? Forse che non fanno buono comandamento quelle intra noi, che sono le leggi sopra ciò poste, facendo precetto al padre tuo d'allevarti nella musica e nella ginnastica? (28). Ottimo, risponderei. E ben sia; ma poichè tu fosti ingenerato, allevato ed educato, potrestu dire anzi tutto che tu nostro non sia e figlio e servo (29), tu stesso ed i progenitori tuoi? E s'egli è così, credi poi tu che sia a pari il diritto in te ed in noi, ed a ciò che noi ci accingiamo a farti, credi giusto di rendere la pariglia? Forse che, mentre nè verso 'l padre hai a paro il diritto, nè verso 'l padrone, se pur ti trovi ad aver un padrone, da poterli ricambiare di ciò che soffri da loro, nè loro rispondere se parlin male di te, nè percosso render percosse, nè altro di simigliante; a rispetto della patria forse e delle leggi ti fia ciò permesso, tanto che, dando noi opera alla tua perdizione, pel

51.

giudicio che facciamo sia giusto, tu da tua parte, quanto potrai, darai mano a mandar in ruina noi leggi e la patria; e così operando, dirai di fare giustizia, tu che professione fai di prenderti cura della virtù? Sei tu forse a segno sapiente che sfuggito ti sia, come più della madre e del padre e degli altri progenitori tutti quanti sia da avere in onor questa patria [30]; e ch'ella è cosa più venerabile e santa e in maggior conto [31] tenuta da gli dei e da gli uomini che hanno fiore di senno; e che si ha da venerare e piuttosto da obbedire e carezzare la patria anco infesta, che non il padre; e per ciò o persuaderla del partito contrario, o fare quello che ne impone, e soffrire, se soffrire ne imponga, serbando tranquillità, vuoi le percosse, vuoi i ceppi; o vuoi anche se ne conduca alla guerra per toccarvi ferite od incontrarvi morte, tutto egli è da fare, chè così vuole giustizia, nè è da ritrarsene, nè da fuggire, nè da abbandonare il posto assegnato; ma e in guerra e ne' tribunali e da per tutto è da fare quello la città ne imponga e la patria; ovvero persuaderla altrimenti, quanto giustizia comporta; ma far violenza non lice nè alla madre, nè al padre, e meno anco che a questi alla patria? Che risponderem noi a tutto ciò, o Critone? Che le leggi s'appongano al vero o no?

CRITONE. A me pare che sì.

Capo XIII.

SOCRATE. Or vedi, o Socrate, continuerebbono forse le leggi, se noi così diciamo secondo verità, che non giusta opera è questa, alla quale dai mano. Noi invero, dopo averti generato, nutrito e allevato, e di tutti quanti i beni, ch'erano in poter nostro, fatto partecipe, te e gli altri cittadini tutti, pur proclamammo fosse piena libertà a chiunque volesse degli Ateniesi, quand'avesse la dochimasia sostenuto [32] e presa conoscenza delle cose civili e di noi leggi, ove noi non gli andassimo a genio, piena libertà d'andarsene, prese le cose sue, dove meglio gli talentasse. Nè di noi leggi veruna fa impedimento, nè vieta, se così talenti a un di voi di recarsi in qualche colonia; e se non gli andiamo a sangue noi stesse e la città, migrarsene anco altrove e andarsene dove meglio gli piaccia con le cose sue. Ma qual di voi si rimanga, cono-

scendo in che modo rendiamo giustizia e pel resto la città governiamo, costui noi diciamo che in realtà abbia stretto patto con noi di fare quanto noi comandiamo; e chi non ne obbedisca, per tre modi diciamo manchi a giustizia, disobbedendo a noi sue genitrici, e nutrici sue, e, dopo aver pattuito che ne obbedirebbe, nè ci obbedisce, nè altramente noi persuade a fare, se pure alcunchè facciamo men bene, mentre noi proponiamo liberamente e non duramente imponiamo i comandamenti nostri, ma in tra due lasciamo la scelta o di persuader noi altrimenti o d'ubbidire, ed egli non fa nè l'uno nè l'altro. 52.

Capo XIV.

In queste medesime colpe ora tu pure, diciam noi, che andrai ad implicarti, o Socrate, se faccia quello che hai in mente, nè men d'un altro ateniese, ma anzi al di sopra degli altri. E allora s'io dimandassi perchè? elleno forse con buona ragione mi pungerebber nel vivo, dicendo ch' i' mi trovo ad esser tra gli Ateniesi quegli che massimamente ha stretto tal patto. Che sì mi si farebbero a dire: noi abbiamo, o Socrate, buon argomento come noi e la città t'andiamo a genio; chè non avresti, a gran divario da gli altri Ateniesi tutti, soggiornato in essa mai sempre, s'ella non ti fosse ben altrimenti piaciuta che a gli altri; nè tu mai della città uscisti per andar spettatore alle grandi feste, se non una volta sola all'Istmo (33), nè per qualunque altra parte, se non per andar soldato, nè, come gli altri fanno, facesti mai viaggio veruno, non ti prendendo vaghezza di conoscere altre città od altre leggi, ma noi e la città nostra a te bastavamo; e tanto ci amasti e di vivere secondo noi consentisti, che in questa città da cittadino vivesti e qui procreasti figliuoli, per ciò che la città ti piaceva. E poi nello stesso giudizio era pur in tua facoltà d'importi a pena l'esiglio, se avessi voluto, e fare allora, la città consenziente, quello che ora t'accingi a fare contro la sua volontà. Ma allora tu ti se' fatto bello, come non t'increscesse se anco avessi a morire; preferisti anzi, come tu stesso dicesti, all'esiglio la morte. Ora poi nè di quelle parole senti vergogna, nè per noi leggi hai reverenza, dando opera alla nostra ruina, e così operi come opererebbe vilissimo servo,

accingendoti a fuggire contro i patti e le convenzioni, secondo le quali fissasti con noi di condurre la vita. Per primo adunque a ciò ne rispondi, se al ver ci apponiamo, dicendo che tu n'abbia convenuto di fatto e non in parole di governarti a seconda di noi; o se così non è veramente. Che avrem da rispondere a tale dimanda, o Critone? Che altro se non affermare?

CRITONE. Per forza, o Socrate.

SOCRATE. Che altro fai dunque, elleno continuerebbero, se non trasgredire i patti e le convenzioni che non già per violenza stringesti con noi, nè per frode, nè a deliberare in breve tempo costretto, ma nello spazio di settanta anni ne' quali t'era ben lecito di partirti, se noi non t'andavamo a genio, nè giusti ti pareva che fossero i patti. Ma tu non preferisti già nè Lacedemone, nè Creta, che pur ad ogni momento vai predicando esser ben governate, nè altra nessuna delle città elleniche o barbare, ma anzi da questa stessa città ti sei mosso men che gli zoppi, i ciechi e gli storpi. Tanto diversamente da gli altri Ateniesi a te piaceva questa città e noi leggi, com'egli è manifesto. Cui in fatti una città piacerebbe senza leggi? Ed or dopo ciò non starai tu saldo a quello che fu convenuto tra noi? Sì, o Socrate, se a noi porga ascolto; nè diverrai ridicolo uscendo di questa città.

53.

Capo XV.

Considera pertanto, passando sopra a tutto ciò e alcuno di questi punti trasgredendo, quale beneficio sia per procacciar a te stesso ed a' famigliari tuoi. Che gli amici correran rischio di andare in bando essi stessi e di restar privi della città loro, o di perdere loro sostanze per poco egli è manifesto. Tu stesso per primo, se vada in una di queste città che son più vicine, o a Tebe od a Megara, che ambedue a dover si governano, vi giungerai, o Socrate, nimico al lor reggimento, e quanti abbian care le città loro, ti guarderanno in cagnesco, giudicandoti un rovesciatore di leggi; e così il giudizio confermerai de' tuoi giudici, sì che paia di te essere stata pronunziata retta sentenza. Chiunque infatti le leggi a rovesciare dia mano facilmente potrebbe passare per corruttore de' giovani e degli uomini di poca mente. Che forse fuggirai dunque le città ben

governate e i meglio costumati tra gli uomini? E se 'l faccia, varrà più la pena di viver per te? Forse t'accosterai loro, e non ti verrà il rossore parlando.... ma quali mai discorsi, o Socrate? Forse quelli che qui tenesti, che della virtù e della giustizia han gli uomini da fare altissimo conto, e così delle leggi e del costume? Nè credi che turpe parrebbe loro tale contegno di Socrate? Certo è da credersi. Ma tu già da questi luoghi ti terrai lontano, e te n' andrai in Tessaglia (34) presso gli ospiti di Critone. Ivi è veramente massimo il disordine e la incontinenza, e forse prenderebbon piacere ad intender da te, come burlevolmente evadesti dal carcere, come travestendoti od in una pelle camuffandoti, ed altri tali accorgimenti praticando, quali usano coloro che fuggono, ma pur sempre la tua propria apparenza trasfigurando. Ma che vecchio omai, e avendo poco più tempo da vivere, secondo l'ordin probabile, tanto stranamente osasti bramare la vita da trasgredire le supreme leggi, niuno fia che 'l dica? Forse: se tu non venga in uggia a qualcuno. Chè altrimenti n' avrai da sentire di molte e delle grosse sul tuo conto, o Socrate. Sommesso certo a tutti vivrai e al capriccio di tutti (35). E che altro fare in Tessaglia, se non frequentare conviti, quasi tu vi fossi andato a convito? E que' tuoi ragionamenti della giustizia e delle altre virtù dove n' andranno per noi? Ma già tu vuoi vivere a cagione de' figli, a fin d'allevarli ed educarli: e allora? li condurrai forse ad allevare ed educare in Tessaglia, per farli ospiti di quel paese; ed anco questo beneficio s'avranno da te? E se così non faccia, qui crescendo, saran meglio allevati ed educati, te vivo, pur non convivendo tu con essi loro? Certo gli amici tuoi se ne prenderanno pensiero. E se ne avranno pensiero quando tu fugga in Tessaglia, ove invece all'Ade discenda, non se ne prenderanno dunque pensiero? Certo, è da crederlo, se ad essi profitti di dirsi tuoi amici. 54.

Capo XVI. Del resto, o Socrate, prestando fede a noi tue nutrici, non far maggior conto nè de' figli, nè della vita, nè d'altro che sia che della giustizia; affinchè, all'Ade scendendo, tu possa di tutto dar piena ragione a chi impera laggiù. Chè nè quassù si par profittevole d'operare così, nè giusto, nè santo, nè per

te, nè per verun altro de' tuoi; nè, laggiù disceso, te ne verrà bene. Or veramente di questa vita ti parti, se pur te ne parta, dopo un'ingiustizia patita, non già da noi leggi, ma da gli uomini: ma se te ne parta dopo ricambiata la ingiustizia e in sì turpe modo, e reso male per male, e' patti e le convenzioni tue proprie violate, e dopo aver fatto danno cui meno dovevi, a te stesso, a' tuoi cari, alla patria ed a noi, noi ti saremo infeste in sino a che viva, e laggiù le sorelle nostre, le leggi che sovrane sono nell'Ade, non t'accorran di benevolo animo, sapendo come per tua parte desti opera a rovesciarne. Guarda per ciò, che Critone non riesca a persuaderti di far quello che dici, meglio che noi.

Capo XVII. Tali cose tu sai, o Critone amico diletto, che a me par d'udirle, come appunto coloro che seguitano i tumulti de' Coribanti, si credono di sentir negli orecchi le tibie (36), e l'eco di questi tali ragionamenti in me risuona, e fa che altro intender non possa. Tu sai dunque bene com'io ora la pensi, e se tu dica alcunchè in contrario, indarno parli. Pur se credi poter a qualcosa riuscire, parla.

Critone. Veramente, o Socrate, i' non so che mi dire.

Socrate. Lascia andare dunque, o Critone, e mettiamci per la via, in che n'è duce Iddio.

ANNOTAZIONI

---

(1) Ricordo al lettore che i tre dialoghi qui dati di seguito, Eutifrone, Apologia di Socrate e Critone dall'antico Trasillo erano collocati nella prima Tetralogia insieme col Fedone. Vedi il Preambolo pag. LXXXVI.

Ne' mss. e nelle antiche edizioni il nostro dialogo ha variamente foggiato da' Grammatici il titolo secondario: ἢ περὶ πρακτέου nel maggior numero, o περὶ πρακτοῦ come hanno i più antichi editori dall'Aldo allo Stefano, fatta eccezione per l'Hoporino; anche il Ficino ha: Crito vel de eo quod agendum; od altramente ἢ περὶ δόξης ἀληθοῦς καὶ δικαίου, ovvero anche ἢ περὶ δόξης ἀληθοῦς καὶ δικαιοσύνης.

(2) Vedi il Proemio II. pag. 140.

(3) Dal X. delle Leggi pag. 908. a. apprendiamo che tre erano le carceri in Atene: una a così dire comune e pe' reati minori περὶ ἀγοράν; una seconda soprannominata σωφρονιστήριον, e la terza κατὰ μέσην τὴν χώραν, ὅπηπερ ἂν ἔρημός τε καὶ ὡς ὅ τι μάλιστα ἀγριώτατος ᾖ τόπος, τιμωρίας ἔχων ἐπωνυμίαν φήμην τινά. E in questa terza appunto dovè esser sostenuto Socrate. Il φύλαξ del carcere nel Fedone è chiamato θυρωρός e perciò è usato l'ὑπακοῦσαι che è il verbo proprio a significare l'annunzio che 'l portinaio reca al padrone di chi cerchi di lui.

(4) Tra le due lezioni καί τοι καί e καί τι καὶ εὐεργέτηται non può esser dubbia la scelta.

(5) Vedi il Proemio II. pag. 139.

L'Hirschig ritiene che le parole οὗ δεῖ ἀφικομένου τεθνάναι με, tamquam inepti magistelli importunum additamentum, siano da sopprimere; nè so dargli troppo torto.

(6) Il capo che guarda l'Egeo e le Cicladi.

(7) τύχῃ ἀγαθῇ, la notissima formula greca rispondente alle latine: *quod bene vertat, quod bonum felix faustumque sit.*

(8) Gli ἕνδεκα de' quali è stato già altrove parlato.

(9) Con manifesta allusione alla volgare credenza consacrata nell'Odissea IV. 842. e XX. 82.-91. che i sogni dopo la mezza notte, come pur Orazio (Sat. I. 10. 33.) ne insegna, siano veridici.

(10) Il. IX. 363. Cicerone nel I. de Divinatione 25. ricorda il nostro luogo e traduce il verso omerico:

«Tertia te Phthiae tempestas laeta locabit».

Non è d'uopo avvertire, come questo sia il primo luogo platonico che ci offre la vita quale un peregrinaggio e come ritorno alla patria la morte.

(11) *οὐ μία ξυμφορά*, come danno molti codici mss. e come pur davano quelli de' quali usò il Ficino che tradusse: «non una tantum calamitas imminet». Poco appresso sicuramente il Wolf corresse *χωρὶς μὲν σοῦ ἐστερῆσθαι* in *τοῦ ἐστερῆσθαι*.

(12) *αὐτὰ δὲ δῆλα τὰ παρόντα νυνί*. Queste parole già inutilmente emendate dal Cornario nella ed. dello Stefano, anco recentemente hanno avuta una mutazione nel loro collocamento dall'Hirschig, forse troppo osservante delle leggi de' grammatici e de' lessicografi del decadimento.

(13) «Quis non perspicit insiticia et supervacua esse verba *καὶ καλῶς ἂν εἶχεν*? quae vel in negligentissimo scriptore reprehendi debebant, ea in Platone feremus?» Così dirittamente l'acutissimo Cobet, Var. Lect. pag. 104.; e con lui pienamente concordiamo.

(14) *ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅ τι ἂν τύχωσιν*. Ugualmente nel Convito del coro de' vili amatori che van dietro all'Eros pandemo pag. 181. b. *ὅθεν δὴ ξυμβαίνει αὐτοῖς ὅ τι ἂν τύχωσι, τοῦτο πράττειν*, ch'io ho tradotto: «onde ad essi incontra d'operare affatto a casaccio». E nel Protagora pag. 353. a. *τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων, οἳ ὅ τι ἂν τύχωσι, τοῦτο λέγουσι*. Le quali parole, per una imperdonabile sbadataggine, sono così bestialmente rese nella mia traduzione a stampa: «E a che, o Socrate, abbiam noi da considerare, qual'è 'l giudizio del volgo degli uomini, *allora che ad essi accade di dire qualche cosa di simile?*» Il lettore cortese voglia accettare la correzione: «*se ad essi accade di dire qualunque cosa venga loro alla bocca*».

(15) *Συκοφάντης*, secondo il significato originale è colui che denunzia all'autorità chi esporta, contro il divieto della legge, fichi dall'Attica. Ma più tardi, quando il furor de' processi invase gli Ateniesi e l'impudente calunnia potè molestare ogni miglior cittadino, il nome di Sicofanta fu dato a colui che o per averne danaro o per un fine qualunque, intentava un'accusa contro un altro cittadino, o d'un'accusa lo minacciava. Questo modo di danneggiare e di sturbare l'altrui pace fu ben per tempo riconosciuto pericolosissimo eziandio per lo stato, e severissime pene furono comminate contro questa brutta specie di ricatti. Rimase tuttavia come una delle più turpi piaghe della democrazia ateniese, e le leggi che avevano tentato estirparla, per la crescente corruzione de' tribunali cittadini, rimasero senza effetto.

Demostene, contro Aristogitone pag. 786., ci ha lasciato una stu-

penda pittura del Sicofanta ateniese. Vedi anche Aristofane Acarnesi 817. e seg. e Cavalieri 260. e seg. Senof. M. S. II. 9. e Simposio 4. 30.

Cf. Meier u. Schoemann. Att. Proc. S. 335. u. f., Wachsmuth Hellen. Alterthumtk. I. Th. 2. S. 157, Hermann Gr. Staatsalterth. § 160. 10. 170.

(16) Di Simmia e Cebete tebani avremo più opportuno luogo a parlare dichiarando il Fedone, ove sono introdotti interlocutori.

(17) Senza una sufficiente ragione l'Jacobs mutava l'ἀποκάμῃς in ἀποκνήσῃς.

(18) «Imo nonnulli in Thessalia principes, testibus Laertio et Libanio in Apol. Socr., ejus familiaritatem olim expetiverant». Forster.

(19) Questo luogo è stato variamente agitato da' critici massimamente per ciò che ne' codici Ficiniani, come appare dalla traduzione, e in pochi mss. a noi giunti v' ha una leggiera varietà di lezione. Traducendo, mi sono studiato a dare intiero e piano il pensiero platonico e in grazia di ciò ho reso la parola τῆς πράξεως per comedia, essendo chiaro che i tre atti della comparizione in giudizio, εἴσοδος τῆς δίκης εἰς τὸ δικαστήριον, della discussione, ὁ ἀγὼν τῆς δίκης, e della condanna ed esecuzione della condanna lasciata compiere da gli amici sono agguagliati alla πρότασις, ἐπίτασις, e καταστροφή del drama.

Ciò che Libanio (Apol. Socr. I. pag. 644.) narra d'Anito, che avrebbe cioè desiderato ritirare l'accusa (e a ciò per taluno si riferirebbero le parole del nostro testo: ἐξὸν μὴ εἰςελθεῖν) non può meritare fede nessuna.

(20) Come dalle Memorie Socr. II. 1. 25. e da molti altri luoghi apparisce, la dieta e il metodo di vita degli atleti e de' ginnasti era regolato da' medici. Il παιδοτρίβης poi ch' io ho tradotto per ginnasta, era propriamente il maestro d' una palestra o colui che nella sua palestra assuefaceva a gli esercizi ginnastici i giovani; d'esso è detto nel Gorgia, pag. 452. b., che ha per proprio instituto di καλούς τε καὶ ἰσχυροὺς ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους τὰ σώματα. Di questa parte dell' educazione alla quale i Greci davano così alta importanza, troverai preziose notizie nel § 51. pag. 251. del bel libro «Das Leben der Griechen und Römer von E. Guhl u. W. Koner dr. Aufl. e nel Charicles del Becker II. B. S. 163. u. fg. Qui mi limiterò a ricordare che per attestazione di Pindaro, Nem. V. 49. (89.), il quale dice che il maestro della ginnastica dev'essere ateniese, in Atene, dove tutte le arti fiorivano, anco la ginnastica era in grandissimo fiore. I saggi facevano poi una capitale distinzione tra gli esercizi atletici e i veramente ginnastici; e si può ritenere che fin da Solone, il quale scemò il premio atletico (Diog. Laer. I. 55.), incominciassero le disposizioni, secondo le quali i pedotribi non dovevano già insegnare l'atletica, ma semplicemente quegli esercizi che potessero servire allo svolgi-

mento delle forze del corpo e che riducevansi a semplici e ragionati movimenti del corpo secondo che l'esperienza insegnava; riserbando a pochissimi l'andare più innanzi e fare le vere esercitazioni atletiche.

(21) Di questo luogo è discorso nel proemio III. pag. 148. Nella traduzione mi son trovato affatto d'accordo con Ieron. Müller, e con la nota del Cron.

(22) I codici mss. danno in vario modo il passo. Alcuni fan pronunziare a Socrate le parole δῆλα δὴ καὶ ταῦτα e soggiungere a Critone: φαίη γάρ ἂν, ὦ Σ. Altri danno tutte queste parole a Critone: e come variano i mss., così le edizioni. L'Aldina princeps, le due Basileensi e tra le moderne quella del Buttmann spezzano tra' due interlocutori il discorso: lo Stefano prima e, dopo il Bekker, gli altri tutti danno intiero il discorso a Critone.

(23) Queste parole variamente date da' mss. come si leggono nelle vecchie edizioni, sono inintelligibili. La vera lezione fu ristabilita dal Bekker col confronto di molti codici mss.

(24) Luogo tra' più agitati dalla critica moderna e ne' giornali di filologia classica e in quelle scolastiche scritture de' ginnasi tedeschi, ove ci sono annunziate tante importanti e diligenti ricerche. Io dopo lungo esame di tentativi diversissimi e numerosissimi, perchè il nostro testo è tra' più usitati nelle Scuole, ho dovuto decidermi per l'emendamento che al Buttman suggeriva la traduzione del nostro Ficino: «multi facio, persuaso te, hoc facere, non autem te invito;» e cioè ὡς ἐγὼ περὶ πολλοῦ ποιοῦμαι πείσας σε ταῦτα πράττειν, ἀλλὰ μὴ ἄκοντος. Nel tradurre mi sono poi industriato di mettere in luce tutta la pienezza di significato del ταῦτα πράττειν che comprende tanto la fuga quanto il restare prigione.

(25) Manifesto glossema come pienamente concordo con l'Hirschig.

(26) Stimo inutile riferire qui le innumerabili autorità antiche, da Solone e da Archiloco fino a Senofonte nelle Mem. Socratiche, le quali confermano questa volgare sentenza del popolo greco.

(27) τὸ κοινὸν τῆς πόλεως, veramente è il *commune civitatis* come Cicerone ha detto *commune Siciliae*. Ho tradotto lo stato sovrano per togliere ogni ambiguità che potesse venire dal nostro concetto di *comune*.

Al lettore erudito non ho mestieri di dire quanto frequentemente questa splendida personificazione delle Leggi sia stata imitata.

(28) Cf. Protagora pag. 325. c. 326. e Leggi VII. pag. 810. e seg.

Intorno all'educazione ateniese, ripetendo la citazione già fatta nella nota al luogo del Protagora, vedi il Becker Charicles, Excurs zur ersten Scene: die Erziehung, e l'Hermann Privatalterthümer § 33. e seg.

(29) Avverti l'apposizione amplificata. Il luogo poi richiama subito a mente le solenni parole di Demarato a Serse in proposito de' Lacedemoni (Erodoto VII. 104.): ἐλεύθεροι ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἐπέστη γάρ σφι δεσπότης νόμος. Questo salutare principio troppo spesso obliato negli stati liberi moderni che la libertà e felicità de' cittadini è nell'ἑκόντες δουλεύειν τοῖς νόμοις, nell'antichità si trova ricordato frequentissimamente. Per non annoiare con troppe citazioni il lettore mi limito a segnare qui alcuni luoghi de' tre maggiori politici antichi. Il nostro nelle Leggi III. p. 689. b. 700. a. IV. p. 715., VI. p. 762. e., IX. p. 874. e. 876. b.; Aristotele Pol. III. 16. e Cicerone pro Cluentio LIII. «Legum omnes servi sumus ut liberi esse possimus».

(30) Che Cicerone abbia avuto in mente tutto il nostro luogo, quando ha dettato più passi delle sue scritture politiche e filosofiche non può revocarsi in dubbio, tanti sono i riscontri che possono farsi. Ma le parole qui notate hanno quasi una interpretazione e un comento nel I. De offic. 17. 57. «Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares: sed omnes omnium caritates patria una complexa est: pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere si ei sit profuturus?»

(31) ἐν μείζονι μοίρᾳ. Le traduzioni tutte nelle lingue moderne perdono affatto la solennità della locuzione omerica che è sì bella nel testo.

(32) ἐπειδὰν δοκιμασθῇ καὶ ἴδῃ. Così leggo con tutti i Cod. mss. eccezione fatta pel solo codice della Marciana che ha δοκιμάσῃ.

Ho conservato nella traduzione a bello studio la parola *dochimasia* come parola istorica e a schiarimento riporto qui tradotte dal tedesco le notizie raccolte dallo Schoemann Gr. Alterth. I. B. S. 360. «Il cittadino entrava nel pieno possesso de' suoi diritti solamente a' trent'anni; nè prima di questa età poteva sostenere pubblici uffici o far parte della Boule e dell'Heliea. La legge tuttavia fin da' vent'anni non gli faceva divieto di frequentar l'assemblea, di rendervi voto e fin'anco di levarsi a parlare, benchè i giovani assennati e modesti se ne astenessero. In rispetto al diritto privato, il cittadino diveniva maggiore (ἐπὶ διετὲς ἡβᾶν) appena compiuti i diciott'anni; ma prima d'esser dichiarato maggiore era sottoposto ad esame per accertare la sua attitudine al servizio militare, che a quell'età cominciava, e, se fosse orfano o nato di figlia unica ed ereditiera, l'attitudine sua all'amministrazione delle proprie sostanze (Cf. Iseo or. VIII. § 31. or. X. § 12. Demost. c. Stefano II. pag. 1135. R.) e finalmente la piena legittimità dell'origine. L'esame rispetto al primo e al terzo punto era fatto da un'accolta di δημόται più vecchi ed heliasti (cf. Aristof. Vespe v. 578.); rispetto al secondo punto la inchiesta probabilmente spettava a' componenti la φρατρία. Superata la prova, i giovani erano inscritti nel catalogo dei δημόται e quindi erano presentati al popolo raccolto in teatro, armati di scudo e di lancia; poscia

erano addotti nel tempio d'Ἄγραυλος per prestare giuramento di servire e difendere la patria. La formula del giuramento (quale ce l'hanno conservata con lievi differenze Polluce VIII. 105. e Gio. Stobeo Flor. tit. 43. (41.) n. 48. vol. II. pag. 110. Gaisford) suonava presso a poco così: «Giuro di non disonorare quest'armi e di non abbandonare il mio commilitone. Voglio pugnare pe' templi e pel comune bene tanto solo quanto insieme con gli altri. Dietro di me non voglio lasciare la patria men grande, ma tale e per mare e per terra qual io la trovai. Voglio prestare ascolto a coloro cui spetta decidere e obbedire alle leggi esistenti, com'eziandio a quelle che 'l popolo sia per emanare in futuro. Se alcuno abolisse le leggi o ad esse non prestasse obbedienza, io non gli darò ascolto, ma d'esse medesime mi farò difensore sia solo sia insieme con gli altri. Gli dei e i templi della patria voglio avere in onore e chiamo in testimonio gli dei Agraulo, Enialio, Ares, Giove, Tallo, Auxo, Egemone».

I giovani poi che avesser perduto i loro padri in battaglia oltre lo scudo e la lancia ricevevano dallo Stato la compiuta armatura».

Al luogo nostro fa ottimamente riscontro l'altro d'Eschine contro Ctesifonte pag. 541. Reiske.

(33) Queste parole in molti de' migliori codici mancano e in quello di Oxford sono aggiunte in margine; tuttavia, se anco non sono autentiche, bisogna credere che già da antico fossero inserite nel testo, perchè accusate di storica infedeltà da Ateneo V. 15. p. 216.

Che Socrate ricevesse inviti da Archelao di Macedonia e da altri tiranni, attestano Seneca, Diogene Laerzio, Libanio ed altri; ma cf. Menone pag. 80. c., e Fedro pag. 230. d.

(34) La mala fama de' Tessali ci è confermata da Ateneo IV. 6. pag. 137., X. 4. pag. 418., XII. 6. pag. 527., XIV. 23. pag. 660. Cf. anche le Mem. Socr. I. 2. 24. e Filostr. pag. 501.

(35) La critica moderna ha tentato variamente il luogo dopo la osservazione fatta al proposito di esso dallo Schleiermacher, al quale καὶ δουλεύων parve una glossa; ma oggimai ogni dubbio è tolto e la gradazione tra ὑπερχόμενος e δουλεύων è manifesta.

(36) Vedi la nota alla pag. 790. d. del VII. delle Leggi. Qui mi contenterò rinviare il lettore al X. libro di Strabone pag. 725.

GORGIA

PROEMIO

AL GORGIA

I.

Il popolo che ne' suoi canti nazionali celebra Toante

> Ἀνδραίμονος υἱὸς
>
> Αἰτωλῶν ἔχ' ἄριστος, ἐπιστάμενος μὲν ἄκοντι,
>
> Ἐσθλὸς δ' ἐν σταδίῃ· ἀγορῇ δέ ἑ παῦροι Ἀχαιῶν
>
> Νίκων, ὁππότε κοῦροι ἐρίσσειαν περὶ μύθων (1);

e all'eroe prediletto, nel quale simboleggia sè stesso il giovine popolo, assegna Fenice

> διδασκέμεναι τάδε πάντα,
>
> Μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων (2);

e infine alla gloria dell'eloquente Ulisse un intiero epos consacra, certamente ha connaturato l'amore del bel parlare e della eloquenza. E quando caddero le monarchie eroiche, per tutto il mondo ellenico, dal ponto Euxino alle colonne d'Eracle, dalle spiagge d'Egitto a quelle dell'Illirio, dell'Italia e della Gallia, in una infinita varietà di reggimenti politici autonomi, la parola fu sola vera potenza e solo mezzo a soprastare, sia ne' consigli degli Eupatridi, sia nelle assemblee raccolte nelle Agore popolari. Ma per lun-

(1) Il. XV. 281.
(2) Il. IX. 441.

ghi secoli la gloria dell'oratore i confini della sua città non soverchia; da ciò che ha conseguito potenza, intendiamo ch'egli è oratore, perchè la podestà politica è naturale frutto dell'eloquenza, ma la istoria, pur registrando 'l nome del politico e del legislatore, non ci trasmette la sua eloquente parola, nè celebra la eloquenza sua. Egli è con l'avanzamento della democrazia, e in quel meraviglioso momento della vita ateniese, che nella istoria non ha affatto riscontro, quando Atene addiviene la capitale d'un vasto imperio e il centro della vita intellettiva del popolo ellenico, che, nel fiorire di tutte le arti, anco la eloquenza arte addiviene e ad essa si danno le cure studiose, che l'arte addimanda. Lo spirito greco raggiunge la sua piena e feconda maturità; la poesia la sua più perfetta forma consegue nel drama, che l'azione congiunge alla riflessione e all'epico racconto il canto lirico; con Erodoto che ad Atene s'inspira e con Tucidide che v'apre gli occhi alla luce, nasce l'istoria; con Socrate incomincia il più gran movimento del pensiero umano, nel tempo medesimo che il lavoro d'una sola generazione porta le arti plastiche ad una perfezione meravigliosa, nè mai uguagliata in appresso. L'Acropoli, la città, l'Attica tutta quanta s'abbelliscono di monumenti, ne' quali i cittadini riconoscono l'ideale vagheggiato già da tempo nella lor mente; e Ictino, Fidia e Polignoto si fanno compagni d'Eschilo, di Sofocle e d'Aristofane nell'innalzare il popolo alla contemplazione del bello, e nel soddisfare a' fini e delicati suoi gusti.

Questo popolo innamorato del bello, che s'accoglie alla Pnice per la trattazione de' propri negozi o siede giudice nell'Heliea, esige da colui che gli parla e lo vuol far persuaso, che a' suoi gusti s'acconci. La vena comica d'Ari-

stofane potrà ben dire, che l'assemblea sovrana è composta di *Κεχηναίων* [1], a' quali bastano le cortesie e gli appellativi di « Ateniesi coronati di viole » e « Atene la grassa [2] »; e d'altra parte il Socratismo, a provare come il giudizio della moltitudine sia da tenere in pochissimo conto, ci dirà che parlare all'assemblea è *ἐν τοῖς ἀφρονεστάτοις τε καὶ ἀσθενεστάτοις λέγειν*, nè quindi essere da prendersi suggezione de' cardatori, de' cuoiai, de' mastri muratori, de' fabbri ferrai, de' coloni, e de' piccoli commercianti che mettono tutto l'ingegno loro nel comperare a bassissimo prezzo in sul mercato per poi rivendere quanto possan più caro [3]. Ma se può destare in noi meraviglia che l'assemblea frequentata fosse da artigiani e da gli uomini di basso stato; ch'essi appunto prendessero massimamente parte a' lavori legislativi e a' giudizi eliastici, come la fortuna della fava, onde si ridon del pari Aristofane e Socrate, poteva innalzare uno qualunque di essi a' supremi onori dell'arcontato, egli è pur vero che 'l popolano ateniese ebbe una esperienza politica, una conoscenza pratica delle forme amministrative e legali e una nozione delle patrie leggi, che indarno ricercheresti ne' popolani delle nostre società moderne più avanzate nel cammino della libertà. Il popolano

(1) Cavalieri v. 1262.
καὶ μὴν ἐγώ σ', ὦ Δῆμε, θεραπεύσω καλῶς
ὥσθ' ὁμολογεῖν σε μηδέν' ἀνθρώπων ἐμοῦ
ἰδεῖν ἀμείνω τῇ Κεχηναίων πόλει.

(2) Acarnesi v. 636.
πρότερον δ' ὑμᾶς ἀπὸ τῶν πόλεων οἱ πρέσβεις ἐξαπατῶντες
πρῶτον μὲν ἰοστεφάνους ἐκάλουν· κἀπειδὴ τοῦτό τις εἴποι
εὐθὺς διὰ τοὺς στεφάνους ἐπ' ἄκρων τῶν πυγιδίων ἐκάθησθε.
εἰ δέ τις ὑμᾶς ὑποθωπεύσας λιπαρὰς καλέσειεν Ἀθήνας,
εὕρετο πᾶν ἂν διὰ τὰς λιπαράς, ἀφύων τιμὴν περιάψας.

(3) Senof. Mem. Socr. III. 7. 5. 6.

ateniese d'altra parte non era, come l'operaio delle nostre grandi città oppresso dal lavoro che tutto quanto lo assorbe, nè gli lascia ozio e riposo per prendere cognizione de' fatti che si svolgono e delle questioni che si agitano nello stato. Aiutato dallo schiavo, al quale erano riserbate le fatiche più dure, pagato per più che mezzo secolo da gli alleati, perchè ne giudicasse le cause, e dal tesoro quante volte abbandonasse i suoi privati interessi pe' negozi dello stato, uso a viver con poco in una città ch'era l'emporio d'ogni commercio e sotto un cielo che consiglia la sobrietà, poteva facilmente seguire la lotta delle parti, giudicarne gl'intendimenti e le pretensioni, addestrarsi alla pratica del governo e della procedura giudiziaria. E avvegnachè alla città antica non s'imponevano i formidabili problemi che hanno oggi a risolvere le società moderne, e tutto l'organismo del governo era più semplice, il popolano ateniese partecipava alla trattazione e alla soluzione delle questioni politiche non solo più che oggi non faccia l'operaio delle nostre grandi città, ma eziandio il massimo numero de' nostri cittadini del medio e del primo stato.

Tuttavia anco con le speciali sue facoltà e con la educazione che ad esse facoltà davano gl'instituti democratici, co' suoi magistrati annuali, designati la maggior parte dalla sorte dell'urne, questo popolo non avrebbe potuto avere virtù di proporsi e di proseguire con perseveranza un politico intento, ciò che fa potenti gli stati. Questa parte a così dir direttiva della cosa pubblica, spettava necessariamente a' veri uomini di stato, a coloro che si preparavano ad adempiere il proprio ufficio, assistendo costantemente alle deliberazioni pubbliche della Boule, con istudio amoroso le deliberazioni dell'Ἐκκλησία seguitando e ad esse

partecipando sia coll'arringare e sia col farsi autori ora d' una ed ora d' altra proposta. Come la voce dell' araldo proclamava solennemente, ogni cittadino ateniese, non colpito per sentenza giudiciaria di ἀτιμία, era in diritto d'ascendere la ringhiera oratoria; ma nel fatto gli oratori o come li dissero gli Ateniesi, i ῥήτορες, che solessero appresentarsi al suggesto oratorio e κατατρίβειν τὸ βῆμα, furono sempre pochi, lasciando al maggior numero la più facile parte di provocare disordine e tumulti, quasi fossero, come li chiama Iperide, θορύβου μόνον καὶ κραυγῆς κύριοι (1). Gli oratori ascoltati, quelli che sapessero in ogni questione che si agitasse, cattivarsi l'attenzione del popolo, e per la forza della parola lo dirigessero a loro posta, erano dunque una piccola mano di uomini studiosamente educatisi a gli accorgimenti parlamentari, periti dell'arte dello stato, i quali non investiti di civile magistratura, ma forti della loro sola autorità personale, tenevano veramente il timone dello stato, dirigendolo pel mare che lor piacesse solcare. Tra questi oratori la forza medesima delle cose e la necessità che domina i parlamenti d'ogni tempo e d'ogni popolo, spartiva tacitamente i mandati, sì che uno trattasse spezialmente delle estere relazioni, delle alleanze e della guerra; delle finanze e dell' aumento de' redditi un secondo; ed un altro delle pubbliche costruzioni. Questi uomini, che oggi direbbero speciali, eran di fatto i reggitori del popolo ateniese; e 'l dominio che avevano su lo spirito del popolo pel loro intelletto e per la efficacia della loro parola, in taluno di essi, come ad esempio in Pericle di Santippo, assomigliò a diuturno imperio.

Come appunto a gli Ateniesi, che salivan l'Acropoli

(1) C. Demost. fr. 102. 1. 11.-14.

per venerare la dea proteggitrice della città nella stupenda opera di Fidia, non era dato accostarsi al simulacro e ammirarne a parte a parte le infinite bellezze, ma da lungi lo contemplavano nella profondità della sacra cella; così non è concesso a noi d'attingere direttamente alla eloquenza de' più antichi politici ateniesi, di Aristide, di Temistocle, di Pericle. Questi oratori, che son pur quelli che han fatto grande Atene, non ci si mostrano se non a distanza, e a gran pena evochiamo le loro venerande figure dalla fronte serena, dal portamento maestoso, dal gesto tranquillo e dal vivido sguardo; ma la loro voce perduta per noi non giunge alle nostre orecchie, nè possiamo fissare la meditazione nostra su la loro parola. Formata per la educazione che i Greci chiamavano musicale, sia da quel Mnesiphile, che ereditò la σοφία di Solone e al quale si accostò Temistocle (1); sia da Damone, il Chirone, come andavano dicendo i poeti della comedia, che aveva educato in Pericle il nuovo Achille, e avvalorata dalle dottrine filosofiche di Zenone eleatico e d'Anassagora Clazomenio (2), la parola di questi antichi oratori studiò ad innalzare verso l'ideale il genio e l'attività del popolo ateniese. Facendo costantemente prevalere la idea sul sentimento e il sentimento indirizzando ad alto e nobile fine, com'appunto la tragedia di Sofocle e l'arte di Fidia, la eloquenza periclea parlò alla ragione, e, non mirando a commuovere ma a persuadere, riuscì ad innalzare il popolo alle nobili idee, onde l'oratore avea pieno il petto e la mente. « Potente

(1) Plutarco in Temistocle VI., e nel Convito de' Sette Sapienti XI. dove con manifesto errore Mnesiphile è detto ἑταῖρος di Solone, la cui morte è fissata intorno al 560. Cf. Erodoto VIII. 57. 58.

(2) Plutarco in Pericle IV. V. VI.

per dignità e per senno e manifestamente inaccessibile al danaro, frenava con modi liberali la moltitudine, nè piuttosto era da essa guidato, di quello ch'egli guidasse lei; perchè non essendo pervenuto a potenza per vie sconvenevoli non mai parlava a grazia, ma forte per la sua dignità non temeva di contraddire il popolo anco irritandolo. Quando vedeva gli Ateniesi intempestivamente confidentissimi insolentire, arringandoli li colpiva sino ad intimorirli; se poi stavano oltre ragione impauriti, loro inspirava fiducia. Quindi lo stato era democratico per nome, ma in fatti era dominato dal personaggio primario (1)». L'oratore, che non si lasciava guidare dalla moltitudine, ma anzi si faceva d'essa la guida, dovendo ogni giorno con la sua parola o soddisfare a' bisogni o alle esigenze resistere della moltitudine, nè i suoi discorsi raccolse, nè ad altri mandò la cura di metterli insieme; egli però aveva lasciato così solenni e profondi ricordi della sua parola, che 'l senso generale de' suoi discorsi fosse a tutti presente, e certe frasi e locuzioni onde s'era servito a più vivamente colpire, rimanessero su le bocche degli uomini contemporanei. Onde è che da Tucidide, sebbene ne avverta, che «quante concioni furono ne' vari Stati pronunziate sì al principio e sì nel corso della guerra, riuscivagli difficile di accuratamente ne' termini loro tornarle alla sua propria memoria se udite le aveva o degli altri che le riferirono a lui; e per ciò le ritrasse così come parvegli che ciascuno nelle varie occasioni avesse convenevolmente parlato, attenendosi fedele al fondo

(1) Tucidide II. 65. Già abbiamo citato il luogo celebratissimo nel nostro Proemio all'Alcibiade maggiore § II. pag. 88. del vol. I. usando sempre della traduzione di A. Peyron.

della sentenza, in cui ognuno realmente favellò » (1); apprendiamo come il popolo per lui addivenisse cooperatore de' suoi nobili intendimenti, anzichè cieco strumento di ambizioni volgari, e com'egli s'adoprasse a fare d'Atene l'ἄστυ τῆς Ἑλλάδος, come scrisse Isocrate (2), o, per ripetere la parola che gli ha prestato Tucidide stesso, la πᾶσαν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν, la scuola universale dell'Ellade (3). Questo concorso d'intelletti vinti da una parola potente, di volontà temprate al bello ed al grande per l'aculeo che soavemente s'infiggea negli spiriti (4), sublimati pe' capi d'opera d'ogni specie che ne destavano l'ammirazione e l'entusiasmo, spirando al popolo confidenza in sè e nel suo genio, e del capo suo facendo l'ideale dell'uomo di stato, allo stato d'Atene dette quell'incomparabile splendore, i cui raggi han penetrato pe' successivi tempi, e, dopo caduto di tanta grandezza, fece tuttavia d'esso l'ultimo rifugio della libertà e l'ara ch'ebbe da custodire il sacro fuoco dell'umano incivilimento (5).

(1) Tucidide I. 22.
(2) Dell'antidosi, 299.
(3) II. 41.
(4) Κράτιστος οὗτος ἐγένετ' ἀνθρώπων λέγειν
'Οπότε παρέλθοι δ', ὥσπερ ἀγαθοὶ δρομῆς,
'Εκ δέκα ποδῶν ᾕρει λέγων τοὺς ῥήτορας·
Ταχὺς λέγειν μέν, πρὸς δὲ γ' αὐτοῦ τῷ τάχει
Πειθώ τις ἐκάθιζεν ἐπὶ τοῖς χείλεσιν.
Οὕτως ἐκήλει, καὶ μόνος τῶν ῥητόρων
Τὸ κέντρον ἐγκατέλειπε τοῖς ἀκροωμένοις.

Così Eupoli ἐν Δήμοις citato dallo Scolio ad Aristoph. Acharn. 530. E questi versi del comico, sembra, abbiano fatto nell animo di Cicerone impressione profonda, da che leggesi nell'Orator, 15.: «Quam deam (Suada) in Periclis labris scripsit Eupolis sessitavisse» e poi nel Bruto, 9.: «De Pericle scripsit Eupolis, eum cum delectatione etiam aculeos reliquisse in animis eorum, a quibus esset auditus».

(5) Vedi le belle pagine di C. O. Müller nella Istoria della lett.

II.

A lo studioso del pensiero greco, che, in tanta diversità di tempi e di condizioni, contempla la solenne imagine dell'Olimpio, egli apparisce quasi un colosso che divide due mondi. Alle sue spalle è la Grecia d'Omero e d'Esiodo, d'Archiloco e d'Alceo, di Pindaro e d'Eschilo, la Grecia spontanea, e la Grecia della poesia; ma lo sguardo e 'l gesto solenne di Pericle accennano alla Grecia della riflessione, della prosa, dell' istoria, dell' eloquenza e della scienza. E mentr' egli per la parola è sovrano e per la eloquenza veramente impera, in un' altra contrada, pur greca e alla quale già gli animi ateniesi ambiziosamente sospirano, si pongono le fondamenta d'una teorica dell'eloquenza, e 'l parlare e 'l persuadere parlando disciplina addiviene. Tra tutte le città greche della Sicilia, Siracusa tennesi la più stretta alla madre patria, e come con essa conservò relazioni costanti, così parve a lei si associasse ne' progressi della cultura e negli avanzamenti dell' intelletto. Selinunte soggiacque di buon' ora a' Cartaginesi e soltanto gli splendidi ma scarsi avanzi de' suoi edifici ne ricordano il nome: Agrigento, oltre le belle ruine che la fanno ricordata nell'istoria delle arti plastiche, ebbe gloria dalla fama d'Empedocle, che quasi agguagliò quella di Pitagora; ma Siracusa conseguì fama più larga e fu di ben maggiori effetti feconda. Non ricordo le relazioni de' grandi poeti con Gelone ed Ierone; ma sì l'altissima parte ch' ella ebbe nella forma-

gr. vol. II. pag. 285. e seg. della mia traduzione, e la nota acutissima che in proposito dell' eloquenza periclea ha aggiunto il Mariotti alla XIII. delle orazioni Demosteniche da lui tradotte. Vol. I. p. 209.

zione della prosa greca, e come da lei nascessero e l'ultimo de' grandi poeti, Teocrito, e 'l più grande de' matematici Archimede.

Morto Ierone, il magnifico ma crudele signore, celebrato da Pindaro, da Simonide, da Bacchilide, da Epicarmo, intorno al 465. a. C., la tirannide a Siracusa era rovesciata; e tutte le città di Sicilia, ad una ad una, l'esempio seguivano della città, che riguardavano come la loro maggiore. Le nuove costituzioni della città e di Siracusa medesima non ci son note; soltanto il siciliano Diodoro (1) ne accerta, che senza lunga agitazione i nuovi ordini non poteron saldarsi. La dinastia spossessata era stata troppo gloriosa, perchè non lasciasse affetti e ricordi nella popolazione; a una parte della quale gli ordini nuovi mandavano a male eziandio i privati interessi. Quindi le continue minaccie contro le quali s'armò la nascente democrazia vuoi del petalismo, che affatto all'ostracismo ateniese risponde, vuoi degli altri accorgimenti che amore di libertà suggerisce. I Siciliani «gens acuta et controversa natura» (2) per la quale «numquam tam male est quin aliquid facete et commode dicant» (3), quali erano, tali erano usciti da una varia mescolanza di stirpi. Colonie dall'Ionia e da Calcide prima, colonie doriche dopo avevano popolata l'incantevole isola; alla quale di tanto in tanto avventurieri d'ogni maniera e nuove e diverse colonie più piccole s'erano avviate d'ogni punto di Grecia; e a tutti questi coloni Elleni frammischiandosi s'eran congiunti per sangue e per ogni maniera rapporti Sicani e Siculi indigeni. Onde venne alle

(1) Cf. Lib. XI. 53., 67.-68., 72.-73., 76., 86.-87.
(2) Cic. Brutus XII. 46.
(3) Cic. in Verrem Actio II. IV. 95.

città di Sicilia nuovo e proprio carattere; Siracusa ad esempio, che è quella la quale ci è meglio nota, dorica come ella è d'origine, non ha simiglianza nessuna con Lacedemone; nel luogo della austerità la giocondità leggiera e fragorosa; la vivacità passionata, i rapidi moti dello spirito e del carattere in vece della ruvidità e durezza dorica; e se con una città dell'Ellade può esser messa a confronto, egli è certo con Atene e non con Lacedemone. E per tali disposizioni del carattere noi ci spieghiamo benissimo, come col sorgere della democrazia il bel parlare acquistasse tanta importanza in Siracusa. Uno de' primi e necessari atti di tutti i reggimenti a popolo è la costituzione de' tribunali popolari; così affermava già Aristotele in una scrittura disgraziatamente perduta, che forse ebbe il titolo di συναγωγή τεχνῶν, della quale fece suo pro' Cicerone (1). E subito tutti gl' interessi ch'erano stati lesi dalla tirannide, a questi tribunali popolari addimandarono risarcimenti e giustizia. Quindi ogni maniera di processi, vuoi di cittadini che de' loro diritti e de' loro beni erano stati spossessati per arricchirne mercenari od emigrati; vuoi d'altri che la tirannide aveva strappato alle loro terre native per mandarli a popolare le nuove città; vuoi per cacciare in bando un capo di parte, o perchè un altro ricuperasse la sua sostanza e lo stato suo; vuoi in fine per mettere in salvo il frutto del proprio lavoro o il premio del sangue sparso in battaglia.

In questi processi agitati dinanzi a tribunali numerosi

(1) «Itaque ait Aristoteles, quum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse». Cic. Brut. XII. § 46.

Cf. il nostro Preambolo al Volgarizzamento. Vol. I. pag. XXI.

e cittadini la eloquenza tutto poteva. La lunga esercitazione insegnò come s'avessero a disporre i pensieri e come s'avesse variamente a colorire il discorso per meglio conseguire l'intento dell'orazione. E quando delle osservazioni proprie si volle far partecipi gli altri, anzi fare che non perissero con chi le avea fatte, ma ordinate e disposte passassero alla posterità, nacque l'arte retorica.

I primi passi all'arte bambina fe' muover Corace siracusano. Aristotele, se diamo fede a Diogene Laerzio (1), avrebbe dato ad Empedocle la gloria d'essere pel primo dalla pratica dell'orazione salito alla teorica dell'eloquenza; ma forse fu vaghezza d'accoppiare insieme Empedocle e Zenone, quali i due corifei della sofistica. Corace già molto in credito presso Ierone, dopo la caduta di lui e lo stabilimento del governo a popolo, com'oratore politico e giudiciario s'ebbe altissimo luogo; e com'avemmo già a dire un'altra volta, a lui si riporta la prima e più antica τέχνη ῥητορική (2), e a lui si attribuisce la nota definizione dell'arte retorica: πειθοῦς δημιουργός (3). Del libro di Corace, breve saggio de' trattati retorici che in appresso diverranno

(1) Ἀριστοτέλης ἐν τῷ σοφιστῇ φησιν, πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὑρεῖν Ζήνωνα δὲ διαλεκτικήν. Diog. Laer. VIII. 57. e cf. IX. 25.

(2) Le principali autorità della Techne di Corace sono: Aristot. Rhet. II. 24. e Cic. Brut. XII. 46.

(3) Vedi i Prolegomena in Hermogen. presso la Συναγωγὴ τεχνῶν, sive artium scriptores ab initiis usque ad editos Aristotelis de rhetorica libros, raccolti e comentati dallo Spengel. In questa opera capitale e nella Geschichte der Beredtsamkeit in Griechenland und Rom nach den Quellen bearbeitet von D.r Anton Westermann (Leipzig 1833.) trovansi con diligenza raccolti tutti i testi relativi a Corace.

Di queste due opere e dell'Einleitung del Blass alla sua Attische Beredsamkeit abbiamo fatto nostro pro'.

Cf. Spengel pag. 23. e seg. Westermann vol. I. § 27. n. 5. e seg. § 68. note 8. 27. Blass. pag. 18. 19.

sì lunghi e sì implessi, non ci è giunto nemmeno un frammento. Sappiamo tuttavia che già distingueva le varie parti d'un'orazione, e al προοίμιον od all'esordio già attribuiva l'ufficio di predisporre gli ascoltatori e di cattivarsene la benevolenza. Così il Siracusano Corace iniziò quella lunga serie di studi in che spese tanta attività ed anche tanta sottigliezza di spirito l'antichità greca e romana, e che se addivenne una consuetudine ed anche una distrazione ne' tempi del decadimento, quali la età macedonica e la età imperiale, pur tuttavia nascere non poteva se non in un libero reggimento, dove la parola è scudo e spada al libero cittadino.

Discepolo e poi emulo di Corace viene Tisia in appresso, siracusano pur egli. Oltre a varie e poco importanti notizie delle relazioni sue con Corace [1] antiche autorità lo danno in Thurii maestro a Lisia e in Atene maestro ad Isocrate [2]; e per Platone che ebbe certamente tra mano la techne di lui, Tisia è 'l vero creatore dell'arte retorica [3]. Se e quando abbia dimorato in Atene; se tra' primi abbia egli condotto la vita nomade del Sofista di professione; se sia stato, come Pausania afferma, compagno di Gorgia nella legazione ad Atene del 427. a. C. per que' di Leontinoi a noi non giova ora indagare. Due soli punti c'interessa fermare: che quale uno de' tecnici antichissimi, predecessori di Trasimaco, è da Aristotele nominato [4]; e che la sua Techne si riteneva come più ampio

(1) Sext. Empir. adv. math. II. 96. e seg. Cf. Frei Quaest. Protagor. pag. 149.

(2) Vedi Dionigi d'Alicarnasso. Isocr. j. 1. e Lys. j. 1. e le vite de' X. oratori e finalmente Suida s. v. Ισοκρ. e s. v. Λυσίας.

(3) Vedi il Fedro pag. 267. a. e 273. b.

(4) Soph. Elench. 34. cf. Cicerone nel Bruto XII. 46.

e importante svolgimento della primitiva dottrina di Corace (1).

Come Tisia a Corace, così a Tisia Gorgia si ricongiunge per le attestazioni di tutta l'antichità. Nella piccola città di Leontinoi ben prossima a Siracusa che la tenne quasi sempre nella sua suggezione, sortì Gorgia i natali sul cominciare del secolo V. Una più esatta determinazione dell'età vissuta da Gorgia è difficile nel contrasto che ci offrono le autorità degli antichi. Quintiliano (2) afferma, abbia vissuto cento e nove anni; sì che «longissimae aetatis beneficio cum multis simul floruit et ultra Socratem usque duravit»; Pausania lo fa giungere a' cento cinque anni ed altri a' cento sette e a cent'otto anni (3). Nell'Apologia lo abbiamo sentito ricordare com'ancora vivente (4), e se nel nostro dialogo egli e Socrate sono appellati πρεσβύτεροι, pur non ci è offerto come carico d'anni (5). Quindi anco tra' critici moderni è grave dissenso: chè il Foss (6) stabilisce la vita di Gorgia tra 'l 496. e il 388. a. C.; il Deuschle (7)

(1) Spengel συναγωγή pag. 39. e seg. Cf. Westermann § 28.

(2) Inst. Or. III. 1. 9.

(3) Pausania lib. VI. 17. 9. Le altre autorità trovi tutte raccolte nel libro del Foss: de Gorgia Leontino, pag. 10. (Halle 1828). Intorno a Gorgia trovo citata anche una scrittura italiana di L. Garofolo «discorsi intorno a Gorgia Leontino». Palermo 1831. Ma anche a me italiano e che in Italia scrivo di Gorgia, l'opera del Garofolo, come a' critici tedeschi, non è nota se non pel titolo.

(4) Pag. Stef. 19. e.

(5) Pag. Stef. 461. d.

(6) Lib. cit. pag. 6.-13.

(7) Einleitung zu Platon's Gorgias premessa alla edizione scolastica: Pl. Gorg. für den Schulgebrauch erklärt von D.r Iulius Deuschle Professor am Friedrich-Wilhelm Gymnasium in Berlin. Leipzig Teubner 1859.

tra 'l 492. e il 384. a. C.; e il Frei [1] tra 'l 483. e il 375., pur tutti assegnandogli cento e otto anni d'età. Ma chi tenga mente che nel dialogo nostro non è offerto come decrepito; che la sua legazione ad Atene per i cittadini di Leontinoi cade nel 427. e così, secondo le date accettate, quand'egli era settuagenario, non dubiterà di scendere col Blass di alquanti anni nella determinazione della nascita di Gorgia; tanto più che a sostegno stà la indicazione della vita d'Antifonte, con le altre degli Oratori falsamente attribuita a Plutarco, e nella quale l'oratore Ramnusio, nato nel 480. a. C., è detto ὀλίγῳ νεώτερος o di pochi anni di Gorgia più giovine [2]. Quanto alla famiglia di lui, oltre il medico Erodico, fratello suo, che due volte è ricordato nel nostro dialogo [3], Pausania nomina il padre, Charmantide; e un suo cognato Eumolpo, discendente in terza generazione da Deicrate, il quale cognato appunto avrebbe al retore famoso inalzata la statua in Olimpia [4].

Ben per tempo Gorgia uscì fuori della sua nativa città, troppo angusta perchè ivi potesse formar prima e poi dare a conoscere lo splendido ingegno. Siracusa e Agrigento gli dettero e i maestri e il soggiorno che a lui convenivansi; e se Tisia Siracusano l'avviò alla retorica, come Pausania e mille altre testimonianze ci affermano, Empedocle Agrigentino ne fu 'l vero maestro [5]. Nè già vogliamo con questo affermare si ponesse Gorgia nella disciplina d'Empedocle; ma con lui usando famigliarmente e da uguale n'ebbe

(1) Beitr. zur Geschichte d. gr. Sophistik, Rhein. Museum 1850. Seite 527. u. folg.

(2) Blass, die Att. Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias S. 45.

(3) Pag. Stef. 448. b. e 456. b.

(4) Pausan. VI. 17. 8. 9. e seg.

(5) Diog. Laer. VIII. 58. 59.

formato alla scienza l'ingegno. Due rivi così di dottrina, che avevano avuto origini e corso separato, diresti appositamente si unissero a formare la mente di Gorgia, dopo di che ciascuno riprese il suo proprio cammino.

Empedocle, poeta e filosofo insieme, per la fama della sapienza gareggia con Pitagora, con Eraclito e con Parmenide, e al poeta romano che lo tolse a modello nel *de rerum natura,* tanto grande apparisce,

« Ut vix humana videatur stirpe creatus ». (1)

Chi guardi alle notizie che di lui ci han trasmesso gli antichi; all'appellativo datogli di κωλυσανέμας per le stupende opere d'arte, onde, chiudendo convalli e burroni, difende da' venti una città; e alle stesse medaglie Selinuntine che eternano il nome di lui per le pestilenziali esalazioni de' paduli remosse da Selinunte a mezzo delle opere idrauliche onde die' scolo alle acque (2), difficilmente lo crederebbe contemporaneo d'Anassagora o della generazione che immediatamente precorse a quella di Socrate. Accertate testimonianze tuttavia stabiliscono che alloraquando, intorno al 444. a. C., le varie stirpi elleniche quasi tutte fondarono, con entusiasmo universale e con le più liete speranze, su gli avanzi della distrutta Sibari la colonia panellenica di Thurii, Empedocle non solo s'associò alla impresa, ma ebbe forse la parte maggiore nel fermar gli statuti della novella città. Ma già all'età d'Aristotele, di Teofrasto e di Timeo, che ne dettaron la vita, al nome d'Empedocle s'erano tante favole aggiunte che riusciva malagevole sceverarne il vero. Se non che tutte queste

(1) Lucrezio De r. n. I. v. 716.-733.

(2) Annali dell'Instituto di corrispondenza archeologica, 1845. pag. 263.

favole e fantasie popolari, onde il contemporaneo d'Anassagora e cittadino della città medesima nella quale viveva Erodoto, è trasformato in un Abari o in un Epimenide, altra ragione non hanno se non la impressione profonda che il genio d'Empedocle aveva fatto ne' Dori di Sicilia, non avviati, come gl'Ioni, alle indagini fisiche e più religiosi e più creduli. Lavori d'idraulica, cure mediche, provvedimenti d'igiene, leggi naturali o presentite o scoperte dalle sue meditazioni, soverchiando la capacità intellettiva de' suoi conterranei lo fecer così passar per un mago. Se poi per iscritto svolgesse anche un proprio sistema politico non sappiamo; ma certo altissima autorità conquistavasi nelle città doriche della Sicilia. Nemico della tirannide, rifiuta la suprema potestà che a lui sarebbe stata commessa: nè vagheggiando, com'accadde a' filosofi di frequente, un'aristocrazia o un governo di pochi, alle cui mani vengano ricchezza, potestà, e sapere, la sua nativa Agrigento libera dal reggimento de' mille per fondarvi una moderata democrazia. Uno splendido cocchio, secondo ci narrano, da quattro mule tratto lui conduce su l'agora dove accogliesi l'assemblea; e là con la sua autorità e con la parola solenne calma gli spiriti e ristabilisce l'armonia turbata dalle ire di parte; quando poi si recò alle terre dell'antica Sibari, intorno al 444. av. C., nella panellenica colonia di Thurii, d'essa addivenne legislatore ed ordinatore supremo.

Per le sue teoriche fisiche e per la parte che assegnava a' quattro elementi Empedocle si ricongiungeva a' filosofi d'Ionia; ma per la dottrina della metempsicosi e per quella del decadimento dell'anima e della disciplina morale, onde può assorgere alla dignità sua propria, s'accostava al Pitagorismo e a gl'italici, nel tempo medesimo che con gli

Eleati affermava l'eternità dell'essere e negava l'addivenire e il morire. Autorità diverse e di diverso valore ad Empedocle riportano la invenzione prima e i primi passi della retorica, e il dialogo nostro a lui risguarda come all'alto rappresentante ed al patrono della retorica (1). Ma l'uomo che parlava, secondo l'antica attestazione, μυθικώτερον ὡς ποιητής (2), e come un rivelatore e un profeta, qual eziandio ce lo mostrano alcuni de' frammenti a noi pervenuti, non può affatto mettersi in una schiera con Corace e con Tisia. La retorica nasce dalla pratica delle discussioni giudiziarie e politiche, nè l'uomo che è ascoltato com'un oracolo, può a nostro giudizio confondersi co' maestri dell'arte e con gli autori delle techne.

Gorgia de' conversari e della frequenza con Empedocle sentì tutta l'azione potente; e se la ragione dell'età non permette se ne dica discepolo (3), sembra tuttavia accertato, che, non ostante la diversità del carattere, per ciò che Gorgia non s'accese alla santa passione del vero, con lui s'iniziò alla speculazione, e da lui attinse le dottrine de' filosofi. Se Gorgia abbia avuto un periodo di vita, nel quale abbia svolto la sua pratica attività, e sia stato effettivamente oratore politico e ne' tribunali, come già Tisia e Corace, non possiamo affermare per difetto di documenti. Questo solo sappiamo accertatamente, che, al cominciare della guerra del Peloponneso, Gorgia godeva omai d'amplissima riputazione in Sicilia; e quando i suoi concittadini di Leontinoi, angustiati da' loro troppo potenti vicini di Siracusa, deliberarono implorare il soccorso

(1) Pag. Stef. 493. a.-d.
(2) Vedi Simplicio ad Aristot. de coelo pag. 129.
(3) Vedi il Frei nel Museo renano del 1853. pag. 268. e seg.

d'Atene, già vaga d'immischiarsi nelle cose della Sicilia, alla testa della lor legazione misero Gorgia. L'apparizione di Gorgia, oratore della sua nativa città ad Atene, pare, segni un momento storico notevolissimo della cultura ateniese per gli antichi. Se Tucidide (1) ricorda la legazione di Leontinoi nell'anno secondo dell'Ol. LXXXVIII. (427. a. C.), ma non il nome di Gorgia, Platone (2) apertamente ci dice che Gorgia ἐν τῷ δήμῳ ἔδοξεν ἄριστα εἰπεῖν, e Diodoro (3) e Dionigi (4), probabilmente attingendo alla vita che di lui aveva dettato Timeo, dalla sua apparizione al suggesto ateniese fanno incominciare la propria arte della prosa. La deliberata spedizione d'una squadra che, sotto gli ordini di Lachete, sostenesse gl'Ionii di Sicilia, non ha quindi valore istorico nessuno in comparazione del rivolgimento letterario compiuto dalla parola di Gorgia. Il tempo, per Atene, d'impegnarsi nella tremenda lotta con le città doriche della Sicilia non era ancor giunto, e per ciò la spedizione fu condotta con molta fiacchezza, ed i negoziatori v'ebbero parte maggiore degli uomini di guerra. Non è dunque nè un accordo politico, nè una potente alleanza che Gorgia apportava ad Atene, ma il gusto della nuova eloquenza; com'appunto Carneade e i colleghi suoi, duecento e ottantun'anni più tardi, più che i magri interessi ateniesi in una misera questione di confine, rappresenteranno a Roma la filosofia della Grecia.

(1) III. 86.

(2) Ippia magg. pag. 282. b.

(3) XII. 53. ἦν δὲ τῶν ἀπεσταλμένων ἀρχιπρεσβευτὴς Γοργίας ὁ ῥήτωρ, δεινότητι λόγου πολὺ προέχων πάντων τῶν καθ' ἑαυτόν....... καὶ τῷ ξενίζοντι τῆς λέξεως ἐξέπληξε τοὺς Ἀθηναίους ὄντας εὐφυεῖς καὶ φιλολόγους.

(4) Lys. 3. ἥψατο δὲ καὶ τῶν Ἀθήνησιν ῥητόρων ἡ ποιητικὴ τε καὶ τροπικὴ φράσις, ὡς μὲν Τίμαιός φησι, Γοργίου ἄρξαντος, ἡνίκα Ἀθήναζε πρεσβεύων κατεπλήξατο τοὺς ἀκούοντας ἐν τῇ δημηγορίᾳ.

Considerando com'Atene e per acutezza d' ingegni e per eletta cultura sopravanzasse le città di Sicilia e della Magna Grecia, ragionevole è che in noi desti una certa meraviglia il furore eccitato da Gorgia, le cui orazioni si assomigliavano a splendide faci; mentre a lui stesso non si trovava da comparare se non l' ἀδιεπὴς λιγὺς Πυλίων ἀγορητής (1). Ma il genere della eloquenza nel quale Gorgia tanta ammirazione destava, era o affatto nuovo per l' Ellade, o, se pur s' adoprava, non aveva per anco richiamato l'attenzione degli uomini. La oratoria nota e volgare in Atene quella era destinata a' pubblici negozi e distinta nel γένος βουλευτικόν o delle concioni politiche e nel γένος δικανικόν, o l' eloquenza forense e de' tribunali. Gorgia invece importava le ἐπιδείξεις ed il γένος ἐπιδεικτικόν, maestro offerendosi a un tempo dell'arte retorica e intorno a sè i figliuoli accogliendo delle migliori famiglie (2). I quali gareggiaron così nel favorire e seguitare studiosamente il nuovo magistero, pagato con ospitalità sontuose e con doni in danaro più o meno cospicui, secondo le respettive sostanze, che cotante sodisfazioni di vanità e tanto grossi profitti fecero a Gorgia preferire a quel di Sicilia il soggiorno dell'Ellade; e più volte eziandio lo richiamarono ad Atene, dove forse non prese stabile stanza per isfuggire alle gare gelose degli emuli e per seguire la costumanza sofistica d'andare in caccia d'applausi e della rumorosa ammirazione de' nuovi discepoli e ascoltatori. Nè delle peregrinazioni nè delle dimore che fece Gorgia in Atene

(1) Cf. Fedro pag. Stef. 261. b. Forse, com'osservò il Deuschle, questa comparazione con Nestore è d'un tempo posteriore alla legazione di Gorgia, quando, per la sua grande vecchiezza, il confronto potea meglio quadrare.

(2) Apologia pag. Stef. 19. e. Gorgia pag. Stef. 449. b.

e nelle altre città dell'Ellade, abbiamo sufficienti notizie per ristabilire e le une e le altre nell'ordin del tempo. È ricordato un suo viaggio alla grande πανήγυρις d'Olimpia, dove, al cospetto dell'adunanza panellenica, tenne una famosa orazione sopra un nazionale argomento, più volte trattato da' successivi oratori. Consigliando gli Elleni a metter giù gli antichi odii di stirpe, esortavali alla concordia e all'unione per combattere l'eterno loro inimico d'oriente. Questo trionfo oratorio in Olimpia sembra forse da stabilire nel breve periodo di tranquillità che corse tra la pace di Nicia e la spedizione di Sicilia. Dell'altra orazione tenuta alla πανήγυρις Pitica, ignoriamo invece ed il soggetto ed il tempo; soltanto dal tardo e mal sicuro Filostrato ci è detto, recasse a Gorgia l'onore d'una statua, inalzatagli presso l'altare d'Apolline, donde aveva rivolto alla moltitudine la sua parola. Delle sue varie dimore poi la più ricordata è quella di Larissa in Tessaglia presso gli Aleuadi, nipoti de' principi che furono già i glorificati ospiti di Pindaro. La splendida accoglienza e forse la facile superiorità del suo ingegno tra' Tessali, onde nel vano animo si compiaceva, resero a Gorgia carissimo il soggiorno di Larissa; e se prestiamo fede a certo luogo del Menone (1) pieno di finissima ironia, l'entusiasmo che vi eccitò la parola di Gorgia, ebbe una certa azione su que' tardi spiriti, che parvero svegliarsi un momento, nè più accontentandosi della fama d'ottimi cavalieri e di bevitori imperturbabili, si volsero alla eloquenza, e come Menone ci prova disputando con Socrate, fin anco alla filosofica speculazione.

La mala fama ch'ebbe nell'antichità la Tessaglia (2),

(1) Pag. Stef. 70. 71.
(2) Critone pag. Stef. 53. d. Cf. il Proemio e la nota 34.

non faccia nascere nel lettore sospetto veruno sul morale costume di Gorgia. La sobrietà e la morigeratezza della vita, onde i suoi nemici medesimi gli davano lode, sono le cagioni concordemente riconosciute da gli antichi della longevità a cui giunse (1), e della serenità della mente che conservò nella decrepitezza (2). All'incontro d'una smodata vanità gli è fatto rimprovero; vestiva l'abito sacerdotale d'Empedocle; in pubblico non si mostrava se non per farsi ammirare e nello splendore della vita esteriore spendeva le molte ricchezze, se pur si presti fede ad Isocrate, che ci attesta (3) com'egli morendo non lasciasse di tante ricchezze che erasi guadagnato, se non mille stateri.

Come Gorgia dispiegasse la sua azione potente su gli intelletti ed il magistero suo esercitasse, non è d'uopo venir dichiarando dopo aver messo in luce tanta parte de' dialoghi Socratici. Il lettore sa già, pe' nostri studi anteriori, che non è da pensare a nulla che uguagli i corsi eruditi de' professori moderni, nè tampoco all'insegnamento d'Aristotele e di Teofrasto al Liceo. Il metodo didattico allora solo incomincia, quando la scienza è costituita. Ne'

(1) Ateneo, Deipnos. XII. 548. d., attingendo a Demetrio da Bisanzio: Γ. ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ γέγονεν αἴτιον τοῦ βιῶσαι πλείω τῶν ἑκατὸν ἐτῶν, ἔφη τὸ μηδὲν πώποτε ἑντέρου (secondo l'emendamento del Meineke) ἕνεκα πεποιηκέναι. E con poca varietà ci dicon lo stesso Luciano Μακρόβ. 23. Stob. Flor. 101. 21. e Val. Massimo VIII. 13. 8.

(2) Filostrato in fine alla Biografia che ci ha lasciato di Gorgia.

(3) Περὶ ἀντιδ. 155. e seg.: ὁ δὲ πλεῖστα κτησάμενος ὧν ἡμεῖς μνημονεύομεν, Γοργίας ὁ Λεοντῖνος, οὗτος διατρίψας μὲν περὶ Θετταλίαν, ὅτ' εὐδαιμονέστατοι τῶν Ἑλλήνων ἦσαν, πλεῖστον δὲ χρόνον βιοὺς καὶ περὶ τὸν χρηματισμὸν τοῦτον γενόμενος, πόλιν δ' οὐδεμίαν καταπαγίως οἰκήσας οὐδὲ περὶ τὰ κοινὰ δαπανηθεὶς οὐδ' εἰσφορὰν εἰσενεγκεῖν ἀναγκασθείς, ἔτι δὲ πρὸς τούτοις οὔτε γυναῖκα γήμας οὔτε παῖδας ποιησάμενος ἀλλ' ἀτελὴς γενόμενος καὶ ταύτης τῆς λειτουργίας τῆς ἐνδελεχεστάτης, τοσοῦτον πρόλαβων πρὸς τὸ πλείω κτήσασθαι τῶν ἄλλων χιλίους μόνους στατῆρας κατέλιπεν.

primi suoi incominciamenti ella non usa se non della conversazione, per la quale il discepolo, a così dire, s'associa alle ricerche ed alle investigazioni del maestro. Nell' αὐλή d' una casa signorile o in un giardino, come Socrate narrerà nel Menone (1), quando ammiratori e curiosi gli si erano affollati d'intorno, Gorgia si metteva a disposizione di chiunque lo interrogasse, e, la questione posta da chi interrogava, per via d' un lungo e vario conversare a cui parecchi partecipavano, aveva la sua soluzione. Il gran drama offertoci nel dialogo che ha nome da Protagora e il dialogo a cui proludiamo, ci danno gli esempi migliori del modo nel quale procedevano cotali conversari; ma con queste pur essenziali differenze, che dove appresso il Nostro la più bella parte è data a Socrate, i Sofisti sapevano riserbarsela sempre, quantunque volte s'offerisser maestri e del loro sapere pomposamente facessero prova; nè d'altra parte il pensiero e la dottrina in que' conversari svolta da Gorgia, aggiunse mai l'altezza, alla quale ella si leva presso Platone.

Un luogo molto notevole d'Aristotele (2) ravvicina l'insegnamento di Gorgia a quel degli Eristici, tanto del suo, quanto del tempo a lui posteriore; e in un'altra scrittura, onde Cicerone fece suo pro' per dettare il Bruto (3), ci lasciò testimonianza che, come Protagora, così pur Gorgia a' discepoli suoi propose « scriptas et paratas rerum illu-

(1) Pag. Stef. 70. b. c. Avverti specialmente in quel luogo la locuzione: αὐτὸς παρέχων αὐτὸν ἐρωτᾶν τῶν Ἑλλήνων τῷ βουλομένῳ ὅ τι ἂν τις βούληται καὶ οὐδένι ὅτῳ οὐκ ἀποκρινόμενος.

(2) Aristot. Soph. El. 34. pag. 183. b. Ed. Br. e Bekker: τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ· λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικοὺς οἱ δὲ ἐρωτητικοὺς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπίπτειν ᾠήθησαν ἑκάτεροι τοὺς ἀλλήλων λόγους.

(3) Brutus XII. § 46. 47.

strium disputationes, quae nunc communes appellantur loci »; e più specialmente di Gorgia affermò che « singularum rerum laudes vituperationesque conscripsisset, quod indicaret hoc oratoris esse maxime proprium rem augere posse laudando vituperandoque rursus adfligere ». Massimo Planude, il grammatico dell'ultima età, cui andiamo debitori d'uno de' frammenti meno dubbii di Gorgia, commentando il περὶ ἰδεῶν d'Ermogene, ci dava poi la notizia che a Dionigi d'Alicarnasso non erano mai venuti a mano δικανικοὶ λόγοι od orazioni giudiziarie di Gorgia, ma sì poche τέχναι e λόγοι de' quali alcuni erano δημηγορικοί e gran numero d'ἐπιδεικτικοί (1). Quindi la questione variamente agitata se Gorgia, come Tisia e Corace, abbia dettato una vera e propria τέχνην ῥητορικήν secondo l'aperta attestazione di Diogene Laerzio (2). Le autorità di Quintiliano e di Diodoro (3) diligentemente pesate ci fanno veramente accostare alla sentenza dello Spengel (4) e di Ottofr. Müller (5), abbenchè sappiamo esser oggi critici d'alta autorità che ascrivono a Gorgia una τέχνη. Alla quale non è al certo veruna necessità si risalga per dar fede all'antico scoliasta del nostro dialogo, che a Gorgia stesso la definizione data in esso dialogo (6) dell'arte retorica, s'appartenga. Ma l'argomento precipuo che di questa sentenza ci fa persuasi, egli è nel nostro dialogo mede-

(1) Διονύσιος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ χαρακτήρων περὶ Γοργίου λέγων τάδε φησίν· δικανικοῖς μὲν οὖν οὐ περιέτυχον αὐτοῦ λόγοις, δημηγορικοῖς δὲ ὀλίγοις καί τισι καὶ τέχναις τοῖς δὲ πλείοσιν ἐπιδεικτικοῖς. Max. Planudes ad Hermogenis lib II. π. ἰδ. in Rh. Graec. Chr. Walzii, vol. V. pag. 548.

(2) Lib. VIII. 58. ἄνδρα ὑπερέχοντα ἐν ῥητορικῇ καὶ τέχνην ἀπολελοιπότα.

(3) Quintil. Inst. Or. III. 1. 8. e Diodoro Lib. XII. 53.

(4) Lib. cit. pag. 81.-83.

(5) Istoria della lett. gr. capo XXXII.

(6) Pag. Stef. 454. c.

simo, dove, mentr'è ricordata una techne di Polo [1], affatto non si accenna a veruna scrittura propriamente didattica di Gorgia. Il perchè più per via d'esempi e di esercitazioni che non per via di magri precetti, diremmo abbia inteso Gorgia allo insegnamento dell'arte sua e per ciò appunto che negli esempi aveva fede, a dimostrare quanto grande profitto dal suo insegnamento si ricavasse, e a sodisfazione di vanità, tenne i discorsi panegirici nelle grandi solennità nazionali d'Olimpia e di Pito. Di questa fatta solenni orazioni Aristotele [2] ricorda eziandio l'Encomio degli Elei, ma d'esso e della dimigoria a Pito non abbiamo notizia nessuna, nè siamo al caso, come già abbiam fatto di sopra per la orazione olimpica, di dire la tesi che Gorgia s'era proposto. La sola di queste solenni arringhe, onde ci sia pervenuto qualche frammento è l'ἐπιτάφιος λόγος o l'orazione pe' morti, che non è a credere sia stata effettivamente pronunziata, come quella di Pericle o quella d'Iperide [3]. Chè Gorgia non aveva l'alto e nobile dritto di parlare in nome d'Atene al Ceramico, dinanzi alle reliquie de' guerrieri morti per la patria. Ma la orazione funebre, come avremo da dire proemiando al Menesseno, era troppo solenne occasione per fare pomposa mostra del proprio valore nell'eloquenza; nè 'l vanitoso Gorgia la potea trascurare [4]. Filostrato [5] che questa orazione lesse per intiero, dove

(1) Pag. Stef. 462. b.
(2) Retorici III. 14. pag. 151. ed. Spengel.
(3) Contrariamente all'affermazione di Filostrato V. S. pag. 14.
(4) Vedi il proemio al Menesseno § 1.
(5) Riporto le parole di lui: σοφίᾳ δὲ ὑπερβαλλούσῃ ξύγκειται· παροξύνων τε γὰρ τοὺς Ἀθηναίους ἐπὶ Μήδους.... καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν τῷ Ὀλυμπικῷ ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὁμονοίας μὲν τῆς πρὸς τοὺς Ἕλληνας οὐδὲν διῆλθεν, ἐπειδὴ πρὸς Ἀθηναίους ἦν ἀρχῆς ἐρῶντας.... ἐνδιέτριψε δὲ τοῖς περὶ τῶν Μηδικῶν

a noi non n'è giunto se non il breve frammento estratto dal *περὶ χαρακτήρων* di Dionigi da Massimo Planude, ci fa bene accorti, come Gorgia studiasse a mettervi in luce tutto il suo ingegno oratorio: il suo encomio s' indirizzava a tutti coloro che su' diversi campi di battaglia erano caduti con le armi alla mano per la salute della patria; principalmente glorificava quelli che perirono nelle guerre mediche e addimostrava di quanto la vittoria su' barbari soprastesse a quelle riportate su' Greci. Erano dunque le stesse idee all'incirca che avea svolto nell'orazione panegirica a Olimpia e che più tardi ne tornerà ad offerire in più e diverse forme Isocrate. Nelle nostre collezioni de' frammenti Gorgiani si trovano eziandio due discorsi in lode d'Elena l'uno, e in difesa di Palamede l'altro; ma la critica oggimai in essi non vede se non infelici contraffazioni di qualche retore dell'età romana [1].

Oltre le retoriche l'antichità ricorda di Gorgia una scrittura filosofica e lui stesso considera come filosofo. Nè in vero senza buona ragione; da che un frammento antico ci attesta, come Gorgia agguagliasse coloro che pur trascurando la filosofia, la pretendono ad una larga e variata cultura, a' proci di Penelope, i quali aspirando alla mano della bella e virtuosa regina, incominciano dal sedurne le ancelle [2]. Le relazioni di sopra dichiarate con Empedocle e la vita di sofista sin qui narrata ci dispensano dallo scen-

τροπαίων ἐπαίνοις ἐνδεικνύμενος αὐτοῖς ὅτι τὰ μὲν κατὰ τῶν βαρβάρων τρόπαια ὕμνους ἀπαιτεῖ, τὰ δὲ κατὰ τῶν Ἑλλήνων θρήνους.

(1) Vedi il Blass l. c. pag. 65.-71. e la Praefatio alla ediz. da lui curata Antiph. Or. et Fragm. adjunctis Gorgiae Antisthenis Alcidamantis quae feruntur declamationibus. Lips. Teubner 1871. p. XIII.

(2) È il framm. 28. così nella collezione Baiter ed Orelli come in quella di C. Müller. Cf. Spengel *συναγ.* p. 70. in nota.

dere ad un minuto esame dell'ingegnoso scetticismo di Gorgia. Dopo che gl'Ionici avevan proposto ogni maniera d'ipotesi fisiche e cosmogoniche, e gli Eleatici, a forza di disdegnare il fenomeno per attingere l'assoluto, erano riusciti alla negazione del divenire, del moto e della vita, a Protagora e a Gorgia non s'apriva altra via da quella in fuori dello scetticismo subbiettivo: e l'uno lo professava nella notissima formula conservataci dal Nostro e da Diogene Laerzio (1), l'altro in quella, onde incomincia la trattazione riferentesi a Gorgia nella scrittura aristotelica « De Xenophane, Zenone et Gorgia » (2). La scrittura filosofica di Gorgia, onde Aristotele ci ha lasciato quasi un estratto, fin dal titolo, *περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος*, tolto come a prestito dagli Eleati, accennava gl'intendimenti polemici del suo autore. Il quale incominciava dall'affermare che nulla è; se anche qualche cosa è, non può conoscersi; e s'anco è e può conoscersi, non può per via della parola significarsi. Quale sia il principio negativo che sotto a queste formule si nasconde, non è mestieri sia dichiarato. Sì importa notare come, stabilita relativa la verità, si passò ad affermare che non è già lo spirito umano in quanto perdura ed è simile a sè medesimo la misura del vero, ma lo spirito individuale e proprio di ciascheduno; il perchè il vero non solo è relativo ma individuale. E i discepoli de' sofisti

(1) Vedi il Teeteto pag. 152. a.; Diogene poi IX. 51. attingendo a Platone, scrive Ἤρξατό που τοῦτον τὸν τρόπον· Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

(2) Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. Περὶ Ξενοφ. περὶ Ζήνωνος περὶ Γοργίου. § 5. pag. 979. della ediz. cit. d'Aristofane. I due capi relativi a Gorgia furono anche separatamente editi e con molti e non lievi emendamenti dal Foss l. c. pag. 110. s. Ne trovo citata anche una speciale edizione del Mullach, ma a me è ignota.

di questi principii seppero trarre tutte le conseguenze, non ispaventandosi affatto della ruina morale che ne conseguitava. Callicle nel nostro dialogo si farà a sostenere che la legge non ha verun titolo al rispetto dell'uomo intelligente e superiore a' volgari errori e pregiudizi; ch'ella è la invenzione de' deboli; e proclamerà il diritto della forza, come in fatto arditi uomini di quel tempo, del cui numero sono Critia e Alcibiade, di questi formidati principii faranno la loro regola di condotta politica. Nulla è e nulla è vero; ciò che monta, è questo solo: dare alla opinione propria la momentanea apparenza del vero e come verità farla accogliere dalle moltitudini. Questa abilità di condurre a sua posta le moltitudini s'acquista a danaro sonante dal sofista; e per ciò, quando gli antichi dogmi della moralità nazionale hanno omai perduto la loro efficacia, se non li rattenga Socrate con la ristorativa dottrina filosofica, intorno al sofista s'accalcano gli ambiziosi, i cupidi e i politicanti tenebrosi, e dinanzi a cotestoro il sofista proclama la sovranità della retorica.

Nel compiere la parte loro, già l'abbiamo detto altra volta, i sofisti, parve, quasi seguissero vie determinate e definite diversamente, secondo la loro origine propria. Quelli della Grecia continentale e Protagora alla loro testa studiarono all'esattezza e alla proprietà del linguaggio; allo splendore e alla bellezza affascinante di esso i Siciliani e Gorgia. Come le opere della plastica prima di Fidia, e come gli eroi d'Eschilo, così l'antica eloquenza degli Attici aveva quasi proprio carattere una sobrietà severa e una certa rigida magrezza, per la quale ogni moto immaginativo e della passione studiava a nascondersi. Ma, a grado a grado che avanza questo popolo meraviglioso, e nell'opere dell'arte

e nel teatro di Dioniso e nel suggesto della Pnice vuole più vita, più movimento e più colore. È questo colorito della parola che ha fatto la fortuna di Gorgia; e perchè l'insegnamento suo e la sua arte rispondevano ad un bisogno veramente sentito, per ciò stesso ha trovato tra gli Ateniesi quel gran favore che gli antichi ci attestano, ed ha avuto sovr'essi efficacia così potente. La dizione leccata e 'l colorito poetico della sua orazione, più tardi, quando i grandi scrittori avranno fissato il linguaggio della prosa attica, non andranno a genio a gli uomini di fino gusto; chè troppo sano è lo spirito degli Atenicsi per restar presi di queste lustre lungo tempo; il γοργιάζειν perderà credito e acquisterà malo suono; ma al suo primo apparire Gorgia seduce questo popolo ingegnoso e compie rapidamente una rivoluzione in ciò che è più particolarmente proprio di ciascun popolo, la forma della manifestazione del suo pensiero. Co' pochi frammenti a noi pervenuti ci sarebbe impossibile di spiegarci come Gorgia abbia conseguito così grande efficacia; ma per avventura alla ricerca nostra soccorrono innumerevoli indicazioni de' critici e de' grammatici antichi. Scettico per principio e negando alla verità ogni valore, Gorgia die' alla forma tutta la importanza che negava al contenuto delle sue scritture; non è ciò che dice, ma come lo dica che gli sta a cuore; e per ciò un lavoro minuzioso, paziente e tale da esaurire tutte le forze sue, è destinato alla forma. La poesia aveva per lunghi secoli bastato sola ad educare lo spirito greco; e al linguaggio della poesia Gorgia s'accosta. Predilige parole e forme poetiche, crea composti degni del ditirambo e dell'ode; dalla poesia prende a prestito ardite metafore; e se non le prende il metro, tanto studioso è del ritmo e del numero che

dà al suo periodo una costruzione simmetrica; ed ora le frasi son tutte d'una stessa lunghezza, ora nel medesimo ordine vi si corrispondono le parole, ora hanno simili le cadenze, ora si riscontrano assonanze vicine alla rima, che a Polo d'Agrigento, il fidato discepolo di lui, parranno ornamento alla prosa. Ogni maniera di figure di parole si riscontra ne' frammenti di Gorgia e sol che 'l mio lettore volga gli occhi sul frammento della orazione pe' morti, di tante leccature rimarrà facilmente ristucco (1).

Il sano giudicio de' posteri negò a Gorgia un luogo tra gli oratori, come il tempo si portò via i modelli ammirati delle sue orazioni; nella più bassa antichità ancora una volta la nuova Sofistica proclamerà ad onore il suo nome, ma i posteri non ratificheranno il giudizio (2). La critica non ha per Gorgia se non una sola lode da tributargli: anch'egli, come Protagora, come Prodico e come i discepoli usciti dal lor magistero, ha partecipato alla lunga preparazione di quel meraviglioso linguaggio, che è stato l'organo dell'incivilimento del mondo.

III.

Una lunga schiera di discepoli di Gorgia troviamo ricordata da gli antichi. Tra' Tessali Menone ed Aristippo Aleuade, ambedue capitani per Ciro nella spedizione contro il fratello (3); e d'essi avremo altrove più opportuno luogo a discorrere. Giasone tiranno di Fere, se propriamente non fu discepolo suo, l'onorò al certo come mae-

(1) Cf. Blass. l. c. Gorgias. Charakter als Redner. S. 57.-64.
(2) Vedi Filostrato V. S. pag. 33.
(3) Menone pag. 70. b.

stro (1). Tra' capitani de' Diecimila un altro discepolo di Gorgia, per attestazione di Senofonte (2), è Prosseno beota, l'ospite ed amico di Senofonte cui invitò alla spedizione, della quale doveva essere tanta parte. E tra gli Ateniesi, almeno secondo Filostrato (3), Tucidide, Critia, Alcibiade; e poi altri che dovevano alla lor volta appresentarsi maestri della disciplina medesima, Isocrate e Antistene ateniesi, Licimnio, Alcidamante d'Elea e Polo Agrigentino.

Di Polo, che con Gorgia e con Callicle la fallace arte nel nostro dialogo rappresenta, non abbiamo se non poche notizie; della sua vita questo solo sappiamo, che, sino dalla giovinezza, si legò strettamente a Gorgia per apprendere l'arte sua e addivenire l'erede della rumorosa fama di lui. Lo seguì da per tutto ed anche in Atene, essendo, quale lo rappresenta Platone, giovine ancora. E se le relazioni d'età tra Gorgia e Polo, quali sono stabilite da Platone, possono ritenersi a verità conformi, l'anno della sua nascita parrebbe da stabilire intorno al 450. Filostrato lo dice nato di ricca famiglia e aggiunge avesse dato molto danaro al maestro per la sua istruzione (4). Giovine ancora, come apparisce dal nostro dialogo (5), aveva dettato la sua τέχνη; alla quale, non senza ironia, s'accenna pure nel Fedro (6), e se può darsi intiera fede a Siriano, il commentatore d'Ermogene, le parole che Polo pronunzia rispondendo a Cherefonte, sarebbero testuali della τέχνη mede-

(1) Pausania VI. 17. 9.
(2) Anabasi II. 6. 16.
(3) L. c. pag. 14. Filostrato veramente nomina lo stesso Pericle.
(4) V. S. pag. 16.
(5) Pag. St. 448. c. e 462. b.
(6) Pag. Stef. 267. c.

sima [1]. A fondamento dell'arte Polo poneva l'ἐμπειρία, o, come dire, l'abilità d'usare opportunamente de' mezzi meglio acconci ad abbagliare gli ascoltatori con l'ornamento del discorso; il perchè sembra da credere che una vera teorica della retorica egli non conoscesse, ma si fosse come appropriato il meccanismo tecnico del discorso [2]. E a questa condizione pienamente risponde la rappresentazione di Polo nel nostro dialogo e la differenza della considerazione in che è tenuto dallo scrittore in comparazione di Gorgia. Esagerando il valore della pratica abilità a parlare e in essa di soverchio fidando, la sua giovanile baldanza non sa nemmeno aspettare il momento opportuno per entrar nella disputa; e quanto cotal petulanza fa offesa al maestro, altrettanto apparisce infondata la presunzione sua. Egli non ha cognizione del metodo dialettico, nè la forma retorica gli ha veramente affinato il naturale ingegno; chè mentre Gorgia padroneggia la forma e con dilicato garbo e con grazia i suoi pensamenti significa, a lui all'incontro la retorica pompa non somministra nemmeno una ben regolata espressione. Ma appunto così per via di fatto Polo apparisce immaturo e impotente nell'arte medesima onde s'è dato maestro; e l'esempio suo prova quanto meschina sia la potenza educativa e formativa della retorica. Ciò poi, come ottimamente scrisse il Deuschle [3], ha la sua fondata ragione in questo, « dass sie eben die Herrschaft über die

(1) Syriani Sch. ad Hermog.: Πῶλος ὁ Γοργίου μαθητὴς ἐν τῇ τέχνῃ φησίν· πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως εὑρημέναι. Le quali parole appunto pronunzia Polo ~~Gorgia~~ rispondendo a Cherefonte a pag. 448. c. Cf. Spengel Συναγ. pag. 87.

(2) Pag. 462. b. sopra citata. A questo luogo ravvicina le parole d'Aristotele nella Metafisica: ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν ὥς φησι Πῶλος, ὀρθῶς λέγων, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. II. 981. a. ed. cit.

(3) Einleitung. 4. S. 15.

Form bieten wolte ohne sittlichen Inhalt». La retorica, a giudizio di Polo, dovea offrirgli modo di conseguire i suoi intenti d'alta possanza; ed egli per ciò l'ha in ammirazione e in affetto, perchè deve condurlo in alto, e pel conseguimento di questa vagheggiata altezza, la moralità dimentica, abbenchè sia impotente a negarle valore. E per ciò stesso Polo è il personaggio meglio idoneo del dialogo perchè con lui s'instituisca la ricerca intorno al valore e all'efficacia della retorica. La scarsezza della sua potenza formativa apparisce manifestamente in lui stesso; i fini ch'egli vagheggia, trascurando ogni fondamento di moralità, si contrappongono direttamente a gl'insegnamenti dialettici; e così la contrapposizione di Polo a Socrate dà di per sè e naturalmente il drama.

Scolare di Gorgia è pur Callicle. In rispetto delle condizioni della sua vita non sappiamo nulla di più di quanto n'è detto nel dialogo. Quindi apprendiamo (1) ch'egli doveva essere di molto spettabile famiglia e ricco de' beni della fortuna, perchè Gorgia non isdegna educarlo. L'Eupatrida ateniese del demo d'Acharne è nel fior della età; di sentimenti aristocratici, da poco tempo s'è accostato alle cose pubbliche, provvisto di molta e varia cultura e di quella brillante leggerezza morale che fa passare per un politico destro ed attivo chi si metta a capo d'una parte. Questa è presso a poco la immagine che di Callicle ci è offerta dal dialogo; nè altra notizia potremmo aggiungere se non forse quest'una, che suo favorito fu da prima quel Demo di Pirilampe, che la comedia antica celebrò per più modi e più volte e in appresso Alcibiade di Clinia (2); e le rela-

(1) Pag. Stef. 512.
(2) Pag. Stef. 481. d.

zioni di lui, volgarmente note, con lo scalzo e miserabile filosofo ateniese dan luogo appunto ad un gentile giuoco di parole e di concetti nel dialogo nostro.

Questi pochi tratti hanno bastato al filosofo artista per darci uno de' più interessanti personaggi del suo drama; ma alla critica non sono sembrati bastevoli se non ad intendere il dialogo; e s'è fatta debito di proporsi la difficile indagine della storica importanza del personaggio. È egli veramente stato Callicle un uomo di stato? Quando, in quali occasioni e quale si è egli mostrato? Ma la storia a queste dimande non dà veruna risposta, nè d'altra parte il filosofo, per gl'intenti dell'arte sua, poteva darci più particolari notizie. Non è dunque un'accertata risposta cui è pervenuta la critica; ma una probabile ed ingegnosa ipotesi della quale ho debito di dar conoscenza a gli studiosi di Platone in Italia.

Dopo Socrate, non è chi possa metterlo in dubbio, Callicle è il personaggio più importante del dialogo che prende nome da Gorgia (1). Ora non può non destare la massima meraviglia che un personaggio, al quale Platone ha dato una sì grande parte nel dialogo, e di più, di così alto valore per l'andamento della vita pubblica, non si trovi mai nominato tra' politici ateniesi di questo tempo, nè si sia nemmeno, come il suo Demo di Pirilampe, meritato un qualunque ricordo da' comici. Che sia mancato anzi tempo,

(1) Ed. Iahn proemiando alla edizione scolastica del nostro dialogo (Vienna 1859.) pag. 33. chiama Callicle il Protagonista, Polo il deuteragonista e Gorgia il tritagonista del drama. E con lui concorda pienamente il prof. Mistriotis dell'università d'Atene, il quale pure ha dato un'ottima edizione del nostro dialogo ἐν 'Αθήναις 1872. della quale farò spesso mio pro'. Vedi Εἰσαγωγή εἰς τὸν Γοργίαν τοῦ Πλάτωνος. σελ. 62.

o che, vinto dalla ragione dialettica, abbia abbandonato il rumore della vita politica per darsi, nel tranquillo asilo dell'Academia, allo studio di sè medesimo ed alla filosofica speculazione, non sembra da credere; perchè con ciò stesso avrebbe dovuto perdere il luogo che tiene nel dialogo platonico, e in grazia del quale soltanto il nome di Callicle è giunto alla posterità. Quindi o 'l nome di Callicle è intieramente suppositizio e serve, come a molti parve di poter affermare, a rappresentarne i politici pratici, immorali, dati a' piaceri e dispregiatori della scienza (1); ovvero cuopre una persona storica, che ragioni di convenienza vietavano d' introdurre nel dialogo col suo proprio nome. Alla prima sentenza s'accostarono molti de' più recenti espositori di Platone, tra' quali piacemi nominare C. F. Hermann (2) il Susemihl (3) lo Steinhart (4) e il Grote (5) e per l'altra e più difficile via altri, ma pochi, si misero. Lo Schleiermacher il primo proemiando al Teeteto (6) affermò che « unter der Person des Kallikles vornehmlich Aristippos widerlegt wird; » ma veramente se Aristippo negò ogni naturale giustizia, a ciò non giunge Callicle nostro, il quale invece la naturale giustizia riduce al dritto della forza. Recentissimamente Cristiano Cron tentò e in

(1) Notevole è poi che il van Prinsterer, pur ritraendo per molte parti esattamente la immagine di Callicle nella sua Prosopogr. plat. lo prenda affatto per un reale ed istorico personaggio, mentre il Bode, con meraviglia dell'Hermann, l. c. pag. 636. n. 393., parla di lui come d' un sofista.

(2) Hermann Gesch. der pl. Philos. III. IX. pag. 476. 477.

(3) Entwick. d. pl. Philos. I. B. S. 101.

(4) Steinhart Einleitung. Op. c. vol. II. pag. 349.-56.

(5) H. de la Gr. tr. p. Sadous. vol. XII. pag. 211. e seg. Cf. poi Plato and the other Companions of Sokrates. Vol. II. pag. 113. 144.

(6) Einleitung S. 127.

vero con miglior fortuna, come ci sembra, la prova (1). L'istoria, così il Cron ha posto la questione, non ci offre personaggio alcuno del nome di Callicle, nel quale ci sia dato di riconoscere l'interlocutore del dialogo platonico; per ciò dimandiamo a noi stessi: qual uomo d'altro nome potè offerire all'artista il carattere che n'ha sì vivacemente ritratto? A rispondere a questa dimanda occorre anzi tutto rappresentarci intiera ed esatta la imagine di Callicle, quale ci è offerta dal dialogo. Callicle dice in esso la prima parola, facendo a Socrate ed al suo fido seguace Cherefonte dolce rimprovero della loro troppo tarda venuta, dopo 'l quale li invita ad entrar in casa; e a Callicle stesso è poi l'ultima parola rivolta, al fine d'esortarlo a conformare la vita all'insegnamento dato da Socrate, praticando giustizia e virtù. Questa esortazione è come Socrate la chiama (2), la risposta d'Amfione a Zeto; perchè già il pratico e indifferente Politico aveva, con una specie di benevolenza, consigliato il sapiente ad abbandonare la inutile speculazione. Per questo consiglio ci è quasi rivelata la opposizione, che nel bel mondo ateniese incontrava il sapiente; non malevola invero nè infesta, ma vestita, a così dire, di compassionevole indulgenza, a far meglio sentire la distanza che separa dall'umile filosofo il ricco e superbo eupatrida, ospite del fastoso sofista. Per cotali tratti in loro stessi abbastanza caratteristici, a' concittadini e contemporanei di Platone fu dato forse di riconoscere la vera persona che sotto il nome di Callicle si nascondeva; ma a noi uopo è d'avanzare ancor molto nello

(1) Beiträge zur Erklärung des Platonischen Gorgias. Leipzig Teubner 1870.

(2) Pag. Stef. 506. b.

studio del ritratto platonico prima che osiamo affermare d'aver riconosciuto a chi si appartenga.

Il Callicle del nostro dialogo non inclina allo specular filosofico, onde vorrebbe ritrarre Socrate stesso; non se ne dichiara però aperto nemico, nè gli nega ogni valore; ma in esso vede soltanto un liberale e nobile esercizio pe' giovani che mirino ad alti destini; come dirà altrove Alcibiade, questo è da guardare che per la speculazione filosofica non si dilunghino dalla vita pratica, a rischio di rimanersi poi tutta la vita in un canto. Così Callicle ed Alcibiade sentono diversamente dall'Anito del Menone; la cultura della mente e la nobiltà ereditaria delle loro stirpi, diresti, non li lascino scendere là dove si compiace il conciapelli arricchito, democratico a sproposito, che invoca l'autorità per impedire ogni commercio tra' nuovi sapienti, messi tutti in un mazzo, e la gioventù della sua patria. Callicle è un politico, che dinanzi alla moltitudine s'inchina solo perchè in mano ad essa è 'l potere e la forza; ma della moltitudine studia i gusti e i difetti al fine di dominarla e farla servire a gl'intenti suoi propri. Anzichè amico del governo a popolo è un oligarchico, e nell'imo fondo dell'anima cupida studia a tirannide. Il lettore il quale ci abbia seguitato sin qui, ripensando alla tanta varietà di personaggi che l'artista filosofo ci ha offerto dinanzi, leggendo il nostro dialogo, troverà 'l contegno di Callicle a rispetto di Socrate assomigliare molto da presso a quello di Critia nel Carmide. Non è 'l contegno d'un amico di cuore, molto meno d'una persona stretta, com'Alcibiade, in amorosi legami; è piuttosto una relazione, a così dire, esteriore, che non ha raggiunto la piena intelligenza reciproca, nè ha a fondamento la stima e l'affetto. L'uomo che

ha fatto al filosofo l'invito cortese, è il suo vero avversario sino a tanto egli disputa con Gorgia e con Polo; e quando scende egli stesso in contrasto, non misura davvero le acerbe parole. Ugualmente nel Carmide. Ivi pure Critia ci si appresenta sino dal cominciare del dialogo; il tritagonista del drama là pure è Cherefonte; e 'l divario che più ne colpisce tra' due dialoghi, è questo che dove nel minor dialogo prima di Critia non parla veramente se non il bel Carmide, qui Gorgia e Polo tengono la disputa prima che Callicle prenda a fare la parte sua. Ma e Critia e Callicle entrano poi nel dialogo al modo medesimo; e se l'uno di vergogna arrossisce, quand'è da Socrate per via di ragioni ridotto a dubitare di quanto prima sicurissimamente affermava (1); e l'altro rimprovera a Gorgia ed a Polo di non avere il coraggio di trarre le ultime conseguenze, tanto che la impudenza sua sia ironicamente encomiata da Socrate, l'uno e l'altro movimento dell'animo, apparentemente opposti, dal medesimo vizio dell'anima, la smodata ambizione, procedono. Nè la rappresentazione di Critia in altri dialoghi nulla offre che renda meno probabile l'ingegnoso ravvicinamento del Cron. Nel Protagora lo vediamo stare imparziale tra Protagora e Socrate, e farsi mediatore, quando pare sia per essere lasciata a mezzo la disputa; al modo medesimo che in un certo scabroso momento del dialogo nostro mediatore entra Callicle. Nella gran trilogia finalmente dove Critia ha pur la sua parte, sino a dare il suo nome all'ultimo e non compiuto drama, l'altezza della dottrina toglie, a così dire, di scorgere il colorito de' personaggi, nè quindi ci è dato d'attingervi per la nostra ricerca.

Quale sia storicamente Critia, non staremo a ripetere

(1) Carmide pag. 169. c.

dopo quanto già ne scrivemmo nel proemio al Carmide (1); il nostro lettore bene omai lo conosce, nè, crediamo, penerà molto ad accogliere la ingegnosa conghiettura del dotto tedesco, che Callicle sia nome il quale cuopre istorico personaggio; e che la persona sotto quel nome ritratta, sia appunto l'elegante elegiaco, il tragico che rivaleggiò con Euripide, lo scrittore delle Πολιτεῖαι che aprì la via ad Aristotele, Critia di Callescro (2), a Platone congiunto per sangue, che fu degli efori e de' XXX. e tra' XXX. il più furibondo, sì che lasciasse nome esecrato e la famigliarità avuta con lui fosse, al dire di Senofonte, apposta a colpa a chi nel nostro dialogo per sì nobile modo lo combatte nelle sue prave dottrine e alla fede nella virtù lo richiama.

La falsa arte immorale che Socrate combatte con la sua nobile dottrina della vita fondata nell'etica e nella filosofia, è così per tre forme e da tre personaggi, per età e condizioni diversi, rappresentata. Appresso a Gorgia il retore pomposo, ma della disputa dialettica bene esperto, che ha attinto all'alta scienza e già vecchio di anni, sì che si

(1) Vol. I. pag. 248.-255.

(2) Forse tornerà gradito al lettore trovare qui a piè della pagina il frammento di Critia conservatoci da Ateneo XIII. 600. c. (Bach. 7. Bergk 7.) il quale, come sapientemente scrisse il prof. Mistriotis, συμφονεῖ ἀκριβέστατα πρὸς τὰς περὶ τοῦ κόσμου θεωρίας τοῦ Πλατωνικοῦ Καλλικλέους.

Τὸν δὲ γυναικείων μελέων πλέξαντά ποτ' ᾠδάς
ἡδὺν Ἀνακρείοντα Τέως εἰς Ἑλλάδ' ἀνῆγεν,
συμποσίων ἐρέθισμα, γυναικῶν ἠπερόπευμα,
αὐλῶν ἀντίπαλον, φιλοβάρβιτον, ἡδύν, ἄλυπον,
οὔ ποτέ σου φιλότης γηράσεται οὐδὲ θανεῖται,
ἔστ' ἂν ὕδωρ οἴνῳ συμμιγνύμενον κυλίκεσσιν
παῖς διαπομπεύῃ, προπόσεις ἐπιδέξια νωμῶν,
παννυχίδας θ' ἱερὰς θήλεις χοροὶ ἀμφιέπωσιν,
πλάστιγξ θ' ἡ χαλκοῦ θυγάτηρ ἐπ' ἄκραισι καθίζῃ
κοττάβου ὑψηλαῖς κορυφαῖς Βρομίου ψακάδεσσιν.

concilii il personale rispetto, sta da un lato il vanitoso Polo, giovine d'anni e, come tale, ardente di conseguire la gloria nella disputa, e dall'altro Callicle più maturo d'età, che la potenza politica e la gloria che dalla potenza procede, ha in cima d'ogni suo desiderio, e pel quale la filosofia è soltanto un amor giovanile. Alla distinzione dell'età sottilmente risponde il tono diverso de' tre discorsi e la parte che a ciascuno de' tre interlocutori è data a fare nel dialogo. Chè per Gorgia l'arte del parere è teoretica, tecnica per Polo e pratica per Callicle. Il vecchio maestro la sua arte retorica prende, a così dire, sul serio; vera arte la estima; da lui stesso creata con lunghi studi e lavori; l'arte delle arti, la quale domina sovrana tutta quanta la vita. Per Polo invece, il discepolo suo, è un'abilità d'accorgimenti, una tecnica destrezza, alla quale si giunge rubandone il secreto a' maestri per via di ripetute esperienze e di continuati esercizi; laddove per Callicle non ha verun valore in sè stessa, ma è soltanto mezzo a dominare le moltitudini e guadagnarsi il potere. E al concetto che ha dell'arte del dire ciascuno degl'interlocutori, consuona la professione etica di ciascheduno. Gorgia, come figlio che è d'un'età più morale e più rigida, non toglie ogni etico fondamento all'arte retorica e concede a Socrate, alla istruzione retorica abbia ad esser congiunto l'ammaestramento ne' principii etici. Più impudente Polo la rompe affatto con l'etica; l'arte del dire per lo sfacciato giovine non è se non giuoco di parole, nè la sostanza del discorso gli cale; l'arte sua non teme di volgersi a fini perversi, ma giovine ch'egli è, vacilla ancora tra 'l bene ed il male, tra 'l vizio e la virtù, e 'l senso morale non per anco in lui estinto lo trascina a concedere a Socrate, che patire ingiustizia ed essa

soffrire sia più bello, più utile e meglio che non ingiustizia commettere. Alle conseguenze estreme della immorale arte della vita giunge finalmente Callicle, con la più impudente freddezza applicandole allo stato e al civile consorzio degli uomini. Alla virtù sostituisce il piacere, all'impero del diritto razionale l'arbitrio subbiettivo del più forte, affatto come il Trasimaco della Politeia.

Che la falsa arte della vita da' tre interlocutori del dialogo nostro sia così diversamente rappresentata, da prima come teorica che in sè racchiude i germi d'una pessima praxis da Gorgia; di poi come una tecnica che ad ogni principio morale rinunzia e ad ogni intento si presta eziandio a moralità il più contrario da Polo, e finalmente da Callicle quale un'arte di stato, che a suo talento rovescia ogni massima del diritto razionale e positivo e al morale ordine del mondo, onde lo stato ha da esser lo specchio, sostituisce l'anarchia e il dispotismo, potremmo dire facciasi aperto dal modo medesimo, onde i tre interlocutori entran nel dialogo e da quello che tiene ciascuno di essi nella significazione del proprio pensiero. Questa gradazione colpì già tra gli antichi espositori Platonici Olimpiodoro, che dette, in una sola parola, come la definizione della parte che fa ciascuno de' tre interlocutori (1) nel dialogo; e di fatti Gorgia esperto com'è della dialettica, ma vano e ambizioso, da vanitoso comportasi, ma pure più agevolmente di Protagora, s'acconcia al modo di dialogizzare di Socrate, e quando la stringente dialettica delle interrogazioni di Socrate lo imbarazza, con la scusa della stanchezza si ritrae

(1) Τὸ διεστραμμένον è chiamata da Olimpiodoro la parte di Gorgia, τὸ μόνον φιλότιμον quella di Polo e finalmente la parte di Callicle τὸ ὑῶδες καὶ φιλήδονον. Olimpiod. Praef. Sch. c. 3. pag. 613. Findeisen.

dalla disputa e abbandona il campo al giovine Polo. Il quale all' incontro, testa calda ch' egli è e tecnico puro, non si adatta per nulla a tenere a mo' di Socrate il dialogo; ma come scolare non per anco maturo, combatte senza solide fondamenta, mettendo innanzi formule imparate a memoria e minacciando di sciorinarne sino dal bel principio una sua propria scrittura che ha a mente; ma quando poi nel colloquio viene a lui medesimo la volta dell' interrogare, si perde in lunghi discorsi, entra in cose che non hanno nulla che fare con la questione; anzi che seguitare il procedimento del pensiero di Socrate, va a sbalzi e dice cose volgari, di fulgidi adornamenti vestendole e facendo inutile sfoggio di artifizi d'ogni maniera. Continuare regolarmente il dialogo non gusta nemmeno a Callicle, che sfila lunghi sermoni a Socrate, senza che questi possa arrestarlo: per esso la dialettica socratica è cosa di poco momento; ma gentiluomo ch' egli è, serba le leggi della cortesia, e quando non può resistere alla forza della verità, cede il campo senza mancare al rispetto e all' urbanità. Come i mali principii, onde si fa sostenitore, piombano e s' arrovesciano su la società del suo tempo, così scendono impetuosi i discorsi di Callicle, ma leggiadri sempre ed ornati, sì che difficilmente tanto immorale dottrina possa altra volta essere stata significata in più bella forma. Nè veramente il Callicle del nostro dialogo appare un malvagio, quale al Groen van Prinsterer (1) piacque vederlo; ch' egli non è soltanto un cittadino ben istruito, il quale conosce appieno il suo Pindaro ed il suo Euripide, che si gode delle dotte gare de' sapienti radunati in sua casa, che aristo-

(1) Prosopographia platonica pag. 133. «Cum autem Callicles fuerit procul dubio homo pessimus» etc.

cratico ed uomo di mondo che è, pur sente rispetto per Socrate, ma eziandio nella immoralità non è tanto invischiato e indurito come l'Anito del Menone, nè quindi la scienza della morale ha in odio e chi ne fa professione; ma dal contegno ch'egli tiene nel dialogo, siamo indotti a riconoscere che Callicle è di buon tratto migliore de' principii che enunzia. E di gentiluomo e di persona del bel mondo è la sua forma del dire: artifiziosa invece e piena di lustre quella è di Polo, che per via di paronomasie e di parisi, giuocando sull'assonanza di τέχνην e di τύχην, a Cherefonte risponde [1] a quello che nel Fedro [2] ci è detto di lui dando piena ragione, ch'egli siasi fatto l'autore della musicale giuntura delle parole, della dupliciloquenza, della sentenziloquenza e dell'immagineloquenza. Gorgia in fine che superbamente nella vittoria confida, e tiene alta la sua dignità, parla pacato e sereno, come chi stia sopra a' partiti, moderatamente concede al suo amor per le antitesi e pe' giuochi di parole e parla sobrio, dignitoso ed elegante linguaggio.

A' tre sostenitori del falso avviamento dell'arte e della vita sta di fronte la grande figura di Socrate, che in sè stessa comprende ogni momento, come disse lo Steinhart, dell'etica e della politica scienza e della pura ed etica arte della vita. A ciascuna errata dottrina egli contrappone nuove ed importanti verità, e con ciascuno de' suoi avversari con appropriato modo ragiona. Dimostra a Gorgia come l'arte oratoria, onde mena vantazione superba e dalla quale attende fama nel mondo, non sia che un fantasma della politica arte, ed una di quelle arti fallaci che a verità non

(1) Pag. Stef. 448. c.
(2) Pag. Stef. 267.

ne scorgono, ma sol ne conducono all'apparire e al piacere; e quindi, a combattere lo spirito degenerato del tempo suo, a grandi linee disegna un'arte superiore che abbia ne' principii etici il suo fondamento. Alle immorali proposizioni di Polo contrappone un insegnamento affatto strano per la vita greca e massimamente pe' tempi di cupidigia e di violenza che allora correvano, e prenunziatore della pura morale del Cristo, che ingiustamente soffrire sia da preferirsi e più nobile che non operare secondo ingiustizia, e che fine al punire è 'l miglioramento del reo. A Callicle finalmente, lo spudorato difensore dell'assoluta licenza della volontà, degli sfrenati piaceri e del diritto della forza, svolge le alte dottrine della prestanza del buono al piacevole, della morale libertà, dell'armonia del mondo e della ricompensa a seconda del merito dopo la morte. Ma con Gorgia serba tutto il rispetto e dialetticamente ragiona come con un suo pari; con l'impetuoso e sfacciato Polo usa invece la più fina ironia; da questa passa poi alla rigida serenità nè riuscendo a far dismettere a Polo i lunghi discorsi, abbandona fin la forma del dialogo per combatterlo direttamente; mentre poi all'ardita sicurezza di Callicle sottilissimo scherno in principio, e a' successivi svolgimenti d'immorali principii il filato discorso contrappone ricco di quell'alta poesia in che è la splendida chiusa del dialogo.

Dal Gorgia, per chi studiosamente segua lo svolgersi dell'arte di Platone scrittore, può dirsi con fondata ragione che un nuovo periodo incominci. Egli è in fatti in questo dialogo, che', contro l'uso delle primitive scritture platoniche, noi incontriamo per la prima volta i lunghi ed artistici discorsi di Socrate, che sì di frequente ricorrono ne' dialoghi posteriori e finiscono poi col prendersi il luogo

delle dirette interrogazioni e risposte del dialogo; e qui medesimo, nella sua forma più bella, ci si appresenta la poesia didascalica, ond' hanno tanto splendore i dialoghi della piena maturità del filosofo artista. Ma come sempre accade a Platone, quando su la scena offre un personaggio d'autorità, lo spirito di Gorgia, sino ad un certo grado almeno, si fa sentire in tutti gli altri interlocutori, sì che al gorgizzare partecipi eziandio Socrate (1) e 'l lettore del testo anche nelle orazioni di lui resti colpito dalle paronomasie e da gli altri giuochi di parole che facevano la delizia del retore sofista. E se Gorgia, come Aristotele dice (2), la gravità de' propri avversari insegnava s'avesse da vincere con lo scherzo e con la gravità e serietà lo scherzo, qui Socrate l'ammaestramento di Gorgia pone ad atto pienissimamente sì alle spese di Polo e sì a quelle di Callicle. Col quale alternarsi scambievole di serietà e di scherzi mirabilmente contrasta il fondo triste e malinconico del dialogo e quella dizione spesso sublime che alla poesia è vicinissima.

Se non che Socrate non è affatto solo nella lotta: il cavaliere del vero ha, come disse lo Steinhart, nell'assiduo Cherefonte il suo proprio scudiero. Intorno al quale, noto essendo al lettore, non giova spendere parole. Bersagliato da' comici che lo soprannominarono πύξινος e νυκτερίς, offertoci nel Carmide come μανικός e quale un vero entusiasta nell'Apologia (3), come tale egli apre la gara da prima con Gorgia che disdegna combatter con lui e po-

(1) Groen van Pristerer prosop. pl. pag. 104.

(2) «Καὶ δεῖν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ κτε. Retorici III. 18.

(3) Pag. 21. a. cf. la nota 29. a quel dialogo: pag. 121.

scia con Polo. Ma come scende Socrate nell'arena, egli dileguasi, tanto che la introduzione di lui potrebbe credersi un inutile ornamento, se non fosse in Cherefonte da riconoscere la studiata ed ingegnosa opposizione del discepolo del magistero dialettico al petulante allievo della falsa retorica (1).

Quale impressione facesse al suo tempo la platonica rappresentazione del Gorgia, noi potremmo dedurre dal notissimo aneddoto tramandatoci da Ateneo (2), se pure gli si può prestar fede; che cioè Gorgia avendo letto il dialogo dal suo nome intitolato, agli amici e famigliari suoi abbia detto: *ὡς καλῶς οἶδε Πλάτων ἰαμβίζειν*, come Platone la sa bene accoccare! Non senza fare allusione per la scelta della parola al mordace Archiloco e alla sua notissima istoria. Ma se, com'è ben ragionevole, Gorgia non potè dirsi contento della immagine in cui l'aveva Platone ritratto, senza abbellimenti di sorta, ciò medesimo non doveva ad un moderno critico far ripetere contro Platone le malevole accuse di Dionigi e d'Ateneo (3). Chè nel dialogo nostro

(1) Da un luogo di Filostrato V. S. I. pag. 683., ci è dato che un Cherefonte abbia effettivamente tenuto disputa con Gorgia; l'Hermann Gesch. d. pl. Ph. a. 402. S. 639. prende la cosa per certa e la riporta al nostro, onde troppo speditamente conchiude: «so gewinnt diese Einleitung noch an dramatischer Bedentung».

(2) Deipnos. XI. pag. 505. d. e. Per comodo del lettore riporto l'intiero luogo nel testo:

Λέγεται δὲ ὡς καὶ ὁ Γοργίας αὐτὸς ἀναγνοὺς τὸν ὁμώνυμον αὐτῷ διάλογον πρὸς τοὺς συνήθεις ἔφη, ὡς καλῶς οἶδε Πλάτων ἰαμβίζειν. Ἕρμιππος δὲ ἐν τῷ περὶ Γοργίου ʽὡς ἐπεδήμησε (φησὶ) ταῖς Ἀθήναις Γοργίας μετὰ τὸ ποιήσασθαι τὴν ἀνάθεσιν τῆς ἐν Δελφοῖς ἑαυτοῦ χρυσῆς εἰκόνος, εἰπόντος τοῦ Πλάτωνος ὅτε εἶδεν αὐτόν, ἥκει ἡμῖν ὁ καλός τε καὶ χρυσοῦς Γοργίας· ἔφη ὁ Γοργίας, ἦ καλόν γε αἱ Ἀθῆναι καὶ νέον τοῦτον Ἀρχίλοχον ἐνηνόχασιν.ʼ ἄλλοι δέ φασιν ὡς ἀναγνοὺς ὁ Γοργίας τὸν Πλάτωνος διάλογον πρὸς τοὺς παρόντας εἶπεν ὅτι οὐδὲν τούτων οὔτε εἶπεν οὔτε ἤκουσε [παρὰ Πλάτωνος].

(3) Foss. l. c. p. 27. Cf. la epistola di Dionigi a Pompeo p. 756.

un diligente e spassionato lettore non trova nè un accenno, nè una sola parola, la quale contrasti con quello che intorno al vecchio retore ci è da altre fonti attestato; e della reverenza che Platone per Gorgia professa, questa ci sembra irrefragabile prova che mentre Protagora dal principio alla fine sta nell'arena, nel dialogo nostro il personaggio principale è come messo in isfondo, e a rappresentarne la falsa arte nelle sue forme più brutte Polo e Callicle su la scena son tratti.

IV.

E come nell'assegnare il conveniente luogo al personaggio primario, così per altri rispetti ancora è grande diversità tra 'l Protagora e 'l dialogo nostro. Il lettore ricorda con quanta cura e con quanto splendore di giovanile arte sia nel Protagora descritta la scena del dialogo. Nel Gorgia invece non abbiamo più che un accenno e questo pur tale che gli espositori platonici abbian potuto non trovarsi concordi in dichiararlo (1); se non che il contrasto delle sentenze non è qui tanto diviso; chè da una parte sta solo il grande Schleiermacher il quale pone la scena in un qualche ritrovo pubblico e forse al Liceo (2), e dall'altra

(1) Pag. Stef. 447. b.

(2) Riporto la nota dello Schleiermacher. «Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause. Diese Stelle will mich noch immer hindern anzunehmen, dass Gorgias sich in dem Hause des Kallikles befindet, und das folgende Gespräch dort spielt. Denn zuerst wäre schon der ganze Ausdrukk im Hause selbst wie in der Nähe des Hauses höchst wunderlich. Sokrates nämlich musste schon das Ansehn haben, dort hineingehn zu wollen, nicht etwa vorbei, wo sich Gorgias befand, welches aus dem ersten Anruf des Kallikles deutlich wird, und das ὅταν muss nothwendig auf eine andere Zeit gehn, als

parte con l'Heindorf e con l'Ast che 'l citato accenno interpretano come un invito che Callicle indirizza a Socrate e al suo assiduo Cherefonte d'entrare in sua casa, stanno gli altri espositori tutti fino allo Steinhart, al Bonitz, all'Iahn, al Kratz, al Deuschle, al Cron, al Mistriotis, ritenendo che la scena sia nell'interno d'una casa privata e forse in quella stessa di Callicle l'ospite del sofista che parla a' nuovi venuti dinanzi una schiera di ascoltatori ammirati.

Più ardua ricerca è quella del tempo nel quale fingesi tenuto il dialogo. Come già avvertiva Augusto Boeckh, lo storico fondamento del dialogo è da porre in quel tempo che Gorgia passò in Atene, vuoi quando vi fece la prima sua apparizione come oratore di Leontinoi, vuoi in una delle visite successive che dovè farvi a breve distanza di tempo (1). Ma eziandio una più esatta determinazione abbisognaci; imperciocchè le relazioni di tempo sono l'ottimo comentario alle dottrine professate da Socrate e sono insieme la dilucidazione migliore del magistero dramatico dello Scrittore. Nè mancano nel Gorgia, come pratica sempre Platone, gl'indizi per giungere alla determinazione del

auf die des Begegnens selbst. Und dann, wo soll doch Kallikles den Sokrates getroffen baben? Soll er selbst im Begriff gewesen sein fortzugehen, die versammelten Gäste im Hause zurükklassend? Es will sich gar keine Athenische Weise dieser Begegnung denken lassen, wenn man das ganze Gespräch in das Haus versezt. Ich meine also, Gorgias befindet sich mit seiner Gesellschaft an einem öffentlichen Orte, etwa im Lykeion, wo so viele platonische Gespräche spielen, und Kallikles hat sich nach geendigter Epideixis des Sophisten von den Andern etwas nach vorne zu entfernt wo er den Sokrates, der eben hineintreten will, anredet. Anders als unter dieser Voraussezung will nicht alles stimmen ».

(1) In una scrittura della Gazzetta letteraria d'Jena N. 178. del 1808. ch'io trovo compendiata, ma che non ho avuto a mano.

tempo in che è tenuto il dialogo; anzi sovrabbondano e la difficoltà della ricerca dalla loro abbondanza procede e dal singolare contrasto tra loro. Di questi molteplici indizi non verremo qui enumerando se non i principali e più importanti, e dalla discussione di essi vorremmo, potesse fissare il lettore la data del tempo in che 'l dialogo si finge tenuto.

La presenza di Gorgia in Atene per noi non è accertata che all'anno 427. Ma non per questo, come piacque a taluno, si può fissare al 427. il momento del dialogo; chè e molti altri indizi cronologici, de' quali terremo conto in appresso, assolutamente ciò vietano, e accertatamente Gorgia più altre volte fece ad Atene ritorno; abbenchè una parola sola di Platone non ci dia nè il numero di queste visite del retore ad Atene, nè l'intervallo di tempo tra questi varii viaggi interposto.

D'artisti è ricordato per primo Polignoto pittore (1). Se si voglia credere s'accenni a lui ancora vivente, bisogna ben ricordare che Polignoto fin dal 463, per accertate testimonianze, si trovava in Atene e probabilmente intorno al 420. dovè abbandonare l'arte ond'era maestro famoso.

De' politici: Pericle chiama τὸν νεωστὶ τετελευτηκότα (2); ma cotale locuzione affatto non dà 'l diritto di riportare il dialogo al 427. Di Nicia e d'Aristocrate (3) parla come se ancora siano nel numero de' viventi e l'uno sappiamo aver trovato la morte in Sicilia nel 413., e l'altro essere stato giustiziato nel 406. tra' capitani alle Arginusse. Alcibiade (4) ci è offerto come fiorente ancora di giovinezza; è annove-

(1) Pag. Stef. 448. b.
(2) Pag. Stef. 503. C.
(3) Pag. Stef. 472. a.
(4) Pag. Stef. 482.

rato tra' belli e indicato quale un favorito di Socrate; ma altrove (1) ci è detto ch'egli può già essere entrato nella vita politica, il che accadde durante la pace di Nicia, ed alla sua ruina s'accenna soltanto come possibile in un lontano avvenire.

Demo finalmente, il bello di Callicle, è nel pieno fiore della giovinezza (2); ma, tenuto conto de' versi d'Aristofane nelle Vespe (3), ciò torna pel 422. e per gli anni a quello vicini. Il perchè tutte le indicazioni cronologiche sin ora offerte alla considerazione del lettore, dovrebbero fargli stabilire il tempo del dialogo tra 'l 427. e il 420. a. C.

Ma a questa un'altra serie d'indicazioni d'altri tempi si contrappone. E riprendendo l'ordine già prima seguito: Zeusi pittore è ricordato come ben nota persona (4); ma il gran maestro del colorito visse sino al 380. e ben è difficile credere, ch'egli si facesse conoscere prima del 420. La medesima considerazione è pur da far per Cinesia, il poeta ditirambico popolare, nominato nel nostro dialogo (5), il quale accertatamente venne in fiore dopo quell'anno.

Di gran momento è la indicazione che si riferisce alla criminosa ascensione d'Archelao al governo della Macedonia (6), la quale ha luogo nel 414. o 413. a. C. E a tempo anco più basso ci portano le citazioni che fa Callicle dell'Antiope d'Euripide offerta su la scena nel 410.

Quanto a Socrate ci è detto ch'egli fu già della Bou-

(1) Pag. Stef. 519. a.

(2) Pag. Stef. 481.

(3) Versi 98.-99. Ricordi il lettore che le Vespe aristofanesche sono accertatamente del 422. a. C.

(4) Pag. Stef. 453. c.

(5) Pag. Stef. 501. e.

(6) Pag. Stef. 471. a. 479. a. e.

le (1), lo che sappiamo dall'Apologia essergli una sola volta toccato; e la mala prova nel dare i suffragi, a cui s'accenna ironicamente, non è certamente se non la coraggiosa protesta fatta da Socrate contro la proposta di Callisseno pel giudizio degli strateghi alle Arginusse (2) nell'ottobre del 406. Ma in appresso (3) si prenunzia abbastanza chiaramente e il processo e la morte di Socrate; onde non era verun presagio possibile per tutto il primo periodo della guerra del Peloponneso.

Due ordini così o piuttosto due serie d'indicazioni cronologiche affatto contrarie tra loro ci stanno dinanzi: la prima di queste due serie limita il tempo del dialogo al 420.; e l'altra lo fa discendere sino al 405. Combinare insieme per via d'anacronismi le due date di tempo essendo impossibile, la scelta tra le due date ci è a così dire suggerita dal dialogo stesso. Chiunque abbia conoscenza della vita intima del popolo ateniese, vorrà ben concederci essere impossibili i ragionamenti di Polo e di Callicle al 420.; ma ne' quindici anni che seguitarono, così profondamente si turbò il senso morale, tanto strane fantasie invasero, e tanto mutamento accadde nel popolo ateniese, che le immorali dottrine, delle quali prima avrebbe sentito compassione o nobile sdegno, addivennero il suo cibo quotidiano, e lo studio al quale aguzzò l'ingegno sottile. Nè di questo rapido mutamento del carattere attico ho bisogno d'addurre molte prove all'erudito lettore. Una sola e validissima mi piace allegarne: la comedia aristofanesca, nella quale, come ognuno vorrà concedermi di leggieri, è quasi lo specchio natu-

(1) Pag. Stef. 473. e.
(2) Vedi la nota 67. all'Apologia.
(3) Pag. Stef. 521. c.

rale dello spirito pubblico. Ora chi paragoni gli Acarnesi con gli Uccelli e poi con la Lisistrata, e consideri come appunto intorno al 405. il poeta, che già prima ne aveva ritratto negli Acarnesi l'ardente desiderio d'una vita pacifica alla campagna, abbandoni la satira politica per la letteraria, avrà dalla comedia d'Aristofane l'argomento meglio sicuro del profondo scadimento dello spirito pubblico degli Ateniesi. E in questo tempo di disordine morale e di continui turbamenti politici sembrerebbe a noi da porsi la scena del Gorgia; se forse industriosamente Platone con una serie d'indicazioni cronologiche contrarie, pe' suoi fini filosofici e pe' riguardi che gl'imponevano i tempi, non si propose oscurare e rendere incerta la data storica del dialogo. La dottrina, onde procederà il falso avviamento della vita, e' mette in immediata congiunzione con gli effetti suoi propri. Tutto 'l tempo necessario perchè i germi della falsa dottrina dessero frutto, sfugge alla mente creatrice dell'artista, alla quale sono insieme presenti la causa in Gorgia e nella sua dottrina e gli effetti in Polo ed in Callicle e negli svolgimenti ch'eglino hanno ardimento di dare alla dottrina del loro maestro.

E questo è veramente nuovo carattere che ci è sembrato dover mettere in luce, del nostro dialogo: le condizioni di luogo e di tempo sempre tanto diligentemente accennate ne' dialoghi precedenti qui son trascurate e a bello studio, se dirittamente io ho scorto, per innalzare all'idealità il suo lettore e crescere artistico e filosofico valore al dialogo.

V.

Forse la critica, come già altre volte avemmo occasione di dire, non ha più arduo compito del dare piena ed intiera ragione della composizione d'un dialogo platonico e dello svolgerne la serie e l'ordine de' pensamenti, mostrandone la respettiva importanza e dichiarando il proprio luogo, che ciascuno d'essi tiene nel dialogo. Questa difficoltà eziandio maggiore è pel Gorgia; e lo studioso di Platone ne avrà sicuro argomento pel confronto che faccia delle scritture de' moderni espositori platonici; tra' quali, incominciando dallo Schleiermacher e venendo giù sino al Cron, troverà tanta varietà d'esposizione quanta non potrebbe mai attendersene nella dichiarazione della medesima opera d'arte. I nostri studi, veramente non brevi nè negligenti, se anco per la scarsezza dell'ingegno non sodisfaranno al lettore, ci hanno tra' varii espositori del nostro dialogo accostato massimamente ad Ermanno Bonitz (1). Del quale come accettiamo il sapientissimo principio critico che qui riferiamo, così ugualmente seguitiamo gli svolgimenti. « Es handelt sich, scrive sapientemente il Bonitz, das ist hier wie in allen ähnlichen Fällen die Hauptsache, nicht um eine Gliederung, durch welche wir uns nach irgend welchem subjectiven Belieben die Gedanken Platons zurechtlegen und uns in denselben orientiren, sondern um diejenige Gliederung, welche Platon selbst mit hinlänglicher Deutlichkeit bezeichnet haben muss, wen er es uns soll möglich gemacht haben,

(1) Platonische Studien. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der K. Akademie der Wissenschaften. Siebenundzwanzigster Band. Wien 1858.

uns in seinem Gedankengang zu finden und den Zweck des Ganzen daraus in seinem Sinne wieder zu construiren (1). Egli è in fatti l'ordinamento platonico de' pensamenti che l'espositore deve mettere in luce e su gl'indizi che acutamente scopre nel dialogo, rifare il processo della mente divina o rifare il lavoro mentale di Platone e sorprenderlo, a così dire, nel momento della letteraria creazione.

Introduzione al dialogo. Senza apparato scenico veruno, come già di sopra abbiam detto, e senza contrassegnare nemmeno il circolo degli ascoltatori che stanno d'intorno a gl'interlocutori, molto semplicemente il lettore è trasportato in mezzo a' personaggi che prendono attiva parte nel dialogo. Socrate in compagnia del fido suo Cherefonte s'incontra con Callicle presso alla casa, ove Gorgia ha tenuto uno de' suoi famosi discorsi guadagnandosi i plausi degli uditori. Veramente Socrate di sentire una di queste lunghe e famose dicerie non ha vaghezza nessuna; sì vorrebbe abboccarsi con Gorgia e con lui discorrere alla buona intorno all'arte ond'egli fa professione. Callicle, fidando in ciò che Gorgia medesimo ha mostrato vaghezza gli siano indirizzate dimande, s'impegna per Gorgia, ch'egli sodisfarà al desiderio di Socrate (2).

Il dialogo tra Socrate e Gorgia versa tutto nella retta determinazione della idea della retorica o in definire che cosa retorica sia. In luogo di Gorgia, che per la diceria innanzi tenuta, supponesi stanco, apre la via alla discussione Polo, il quale non tenendo conto della questione da

(1) Lib. cit. pag. 38. Sitzungsberichte, 1858. S. 276.
(2) Pag. Stef. 447.

Cherefonte proposta, anzi che dire della essenza della retorica, balza su a celebrarne le lodi. Socrate è costretto (1) a rimettere nella sua via la discussione e direttamente a Gorgia dimanda che nome gli si abbia da dare, quale maestro ch'egli è. E Gorgia al desiderio s'arrende di Socrate promettendo rispondergli con la maggiore esattezza, da che si reca a vanto di soprastare a tutti così nelle dicerie lunghe e filate come nelle brevi risposte (2). Qui il discorso si dilunga dalle indicazioni del soggetto intorno al quale la retorica versa, e, per via di lunghe giravolte diverse, Gorgia è condotto a dire come la retorica apporti alle moltitudini una convinzione, la quale ha fondamento nella pura credenza e non già nella cognizione, massimamente dove si tratti del giusto e dell'ingiusto (3). Conchiudendo la sua definizione Gorgia afferma che eziandio della retorica può farsi mal uso; ma dove ciò accada, come nel campo di tutte quante le arti, non se ne ha da far rimprovero al maestro che insegna, ma allo scolare, che dell'arte insegnatagli fa mala applicazione (4). Tra l'osservazione aggiunta da Gorgia, possa abusarsi eziandio della retorica, e la definizione Socrate scuopre la contradizione (5); ma, prima di rilevarla, apertamente egli stesso dichiara come abbiasi da studiare a verità, e ciò provocando una quasi completa manifestazione degl'intendimenti di Gorgia, la successiva dichiarazione della contradizione acquista molto maggiore e più generale importanza.

Conseguenza logica della definizione data da Gorgia

(1) Pag. Stef. 448. e. 449. a.
(2) Pag. Stef. 449. b.
(3) Pag. Stef. 444. e. 445. a.
(4) Pag. Stef. 447.
(5) Pag. sopra citata in fine.

ella è questa: l'oratore, senza possedere la scienza, acquista per la retorica l'apparenza di essa scienza. Ma, dimanda Socrate, quando si discuta del giusto e dell'ingiusto, l'oratore può egli far senza della scienza? (1) Gorgia risponde che, in quel tal caso, e' ne abbisogna, e allora gliela insegnerebbe. Ma con ciò stesso la contradizione di Gorgia è provata e senza entrare in più particolare e lunga dimostrazione, Gorgia è omai messo in sacco (2).

Nè con ciò ci terremo paghi, nè stimeremo d'aver dichiarato bastevolmente il colloquio tra Gorgia e Socrate; augurando alla nostra lunga fatica la buona ventura di venir di frequente alle mani de' giovani, ci pare opportuno di metter qui in chiara luce il processo logico del colloquio (3).

La dimanda che Cherefonte deve muovere a Gorgia, che cosa sia Gorgia, attende per risposta la enunciazione d'un concetto o generale o particolare, in cui Gorgia sia compreso come individuo. Il punto di partenza della ricerca è un'idea; ma poichè l'operare di Gorgia, come nuovo che è, non è ancora generalmente noto, deve anzi tutto essere definito, perchè se ne dia poscia la idea. A chiarire questo logico metodo a Polo, che inopportunamente s'è introdotto nel dialogo, Cherefonte si vale dell'esempio, come 'l mezzo, onde più facilmente può scendere all'esame di ciò intorno a che deve dar la risposta. Per via d'esempio Cherefonte suppone Gorgia esperto d'una tal arte e ne addimanda il

(1) Pag. Stef. 449. d. e.

(2) Pag. Stef. 450. e 451. a.

(3) Per questa parte del nostro proemio ci siamo specialmente serviti del bel libro di Giulio Deuschle «Dispositionen der Apologie und des Gorgias von Platon und Logische Analyse des Gorgias», (Leipzig Teubner 1867); e della recentissima pubblicazione dell'olan-

nome: ma Polo che non intende questo logico procedimento, risponde (1) con un attributo, che ha soltanto valore subbiettivo ed esterno e nessun carattere intimo ed essenziale. Socrate allora (2) dimostra che la questione non è già il ποιόν, o determinare la qualità della idea, ma il τί, ossia fermare la idea. A ciò arriva Gorgia quando afferma (3) ch' egli stesso è un retore e la retorica è l' arte sua. Il nome enunciato non desta nell' animo se non una rappresentazione; al concetto ci si leva per la definizione che si propone rischiarare la idea, esplicarla e da tutte le altre distinguerla per via del genere prossimo e della differenza specifica. Qui il genere è presupposto nell' arte; quindi la ricerca in proposito del genere è, se la retorica sia o no arte, e arte di che, o περὶ τί, come Socrate dice (4).

La definizione data da Gorgia (5), la retorica sia adatta ad ogni maniera discorsi, è, rigorosamente parlando, nulla; imperciocchè in luogo della differenza, non ha dato se non caratteri accidentali. E allorchè poi Gorgia vuol dare la spiegazione della sua propria definizione, senza avvedersene cade in quest' altro fallo, che invece d' offerirne un carattere essenziale e positivo ci dà una definizione negativa e comparativa (6). Con ciò il concetto vieppiù si oscura, perchè il

dese Hirschig: « Platonis Gorgias syllogismo socratico una cum Grammatica duce emendatus atque illustratus nec non prolegomenis et indice instructus in usum studiosae juventutis ». Trajecti ad Rhenum, Kemink, 1873.

(1) Pag. Stef. 448. c.

(2) Pag. Stef. 448. e.

(3) Pag. Stef. 449. a.

(4) Pag. Stef. 449. d.

(5) Pag. Stef. 449. d. e.

(6) Pag. Stef. 450. b. c. τῆς δὲ ῥητορικῆς οὐδέν ἐστι τοιοῦτον χειρούργημα — διὰ λόγων τὸ κῦρος ἔχειν.

carattere dato a molte più arti può applicarsi, e quindi la definizione si va allargando. Socrate a questo punto, colto in fallo Gorgia, si fa a dimostrare, come si possa giungere ad una definizione metodica. Egli muove dalla divisione del genere per giungere alle differenze di specie e alla cognizione del contenuto della specie particolare; e a *fundamentum divisionis,* come dicono i logici, prende la spiegazione prima data da Gorgia, sebbene per essa la eloquenza non sia stata data già come obbietto (περὶ τί) ma soltanto come mezzo (διὰ τί) onde la retorica ha effetto.

Quando poi, seguendo questo logico procedimento, Gorgia ha da dire, quale sia l'obbietto de' λόγοι o della retorica, invece di nominarlo, il Sofista, ripetendo l'errore già prima commesso da Polo, esce fuori con un attributo di valore affatto subbiettivo: τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα (1). Alla strana definizione Socrate toglie via il valor subbiettivo e dimostra, come prima dovesse esser detto, quale sia il supremo bene per l' uomo. Bisogna dunque procedere ancora e trovare una definizione obbiettiva. Gorgia ha detto che ciò che è effetto della retorica, è bene: ora libertà, nel senso de' retori, e dominio su gli altri, sebbene ciò non sia il περὶ τί de' λόγοι ma il resultato di essi e una lor conseguenza, s' identificano, e così si giunge alla πειθώ (2). Per questo nuovo concetto abbiamo la estensione della efficacia della retorica, e Socrate si fa così a dimostrare il genere prossimo, nel quale l'eloquenza è compresa; se non che pur esso è relativo

(1) Pag. Stef. 451. d.
(2) Pag. Stef. 452. e.

e può quindi a diversi obbietti essere applicato (1). La idea apportata nuovamente da Gorgia è dunque come quella stessa de' λόγοι che si volea definire; e che Gorgia è caduto nell'errore del circolo, è provato dall'esempio di Zeusi che Socrate allega (2). Tuttavia in quanto la forma di definizione proposta da Gorgia può servire a intendersi meglio, Socrate la prende in esame. Alla persuasione, ond'è effettrice la eloquenza, Gorgia assegna come proprio obbiettivo il giusto e l'ingiusto (3), onde procederà l'esame critico successivo; il quale tuttavia non s'imprende subito per ciò che la πειθώ può avere due termini: ciò che si sa e ciò che si crede (4). Ora, così essendo, l'arte della parola e la persuasione non sono tra di loro in rapporto nè di superiorità, nè d'inferiorità, nè d'uguaglianza, ma piuttosto due idee i cui raggi s'incrociano. Questa dimostrazione si può ridurre a un categorico sillogismo di prima forma così: ci sono dati due giudizi:

ogni credenza può esser vera o falsa;

la cognizione è sempre vera;

per conchiudere da queste premesse che credere e sapere non sono identici, completasi il ragionamento con la legge logica generale, che identici sono i concetti che hanno caratteri identici e non identici quelli che li hanno diversi; e presa questa legge come proposizione maggiore, riuniti i due enunciati in una sola proposizione la minore, e tratta la illazione, il sillogismo della forma *Celarent* è di per sè manifesto. Platone ha taciuto la maggiore, pre-

(1) Pag. Stef. 453. d. e.
(2) Pag. Stef. 453. c.
(3) Pag. Stef. 454. b.
(4) Pag. Stef. 454. c.

supponendola come una legge logica generale e quindi, a dir propriamente, il sillogismo è riuscito entimematico.

Seguita la critica della definizione [1] τί ποτε καὶ λέγομεν. Per esaminarne il proprio valore particolare sale all'universale: e quindi la dimanda: se il campo della eloquenza si ristringa al giusto e all' ingiusto, o se anco altrove si estenda. Gorgia risponde che l' oratore la vince sopra ogni fatta uomini scienziati e, per via d' un processo induttivo, giunge alla massima estensione del concetto della retorica, affermando ch' ella sia l' arte delle arti [2]. L' oratore in fatti dà il suo proprio consiglio in tutte cose, ed eziandio in quelle, ond' egli è ignaro, raggiunge, esempio il caso della medicina [3], l' intento suo; quindi per cotale superiorità egli può portare su le arti tutte giudizio e così, in suo parere, l' arte di tutte le arti è l' arte sua [4]. La induzione, come ognuno vede, è incompiuta e quindi inesatto il risultamento. A questo punto, tanto Gorgia si crede d' esser nel vero, che si volge a ribattere una imputazione falsamente data all' arte, pur dimostrando come sia possibile un ingiusto uso della retorica; nè con ciò s' avvede di cadere in contradizione. Ma Socrate, dimostrando come le cose dette non siano ἀκόλουθα οὐδὲ σύμφωνα [5], gli risalirà al *principium contradictionis*, per ciò che contraditorii predicati non possono applicarsi allo stesso subbietto.

Questa dimostrazione ha due parti: per la prima [6]

(1) Pag. Stef. 455. b.
(2) Pag. Stef. 456. a.
(3) Pag. Stef. 456. b.
(4) Pag. Stef. 456. b. c.
(5) Pag. Stef. 457. e.
(6) Pag. Stef. 458. e. 459. c.

si mette in aperto come da un fatto particolare Gorgia abbia tratto una conseguenza generale, mentre tutte le parti della sua dichiarazione sono in rapporto col concetto di sapere. Il retore eloquente soprastà al medico; e di qui con una illazione *per aequipollentiam:* l' oratore ignorando ciò onde discorre, e dinanzi ad un pubblico che l'ignora ugualmente, suscita soltanto una μηχανη πειθοῦς, ovvero l'apparenza del sapere. Tale definizione si può ella ugualmente applicare quando l' oratore sta nel suo proprio campo e fa obbietto de' suoi discorsi il giusto e l' ingiusto od una qualunque idea morale? A questa naturale e logica domanda Gorgia accomoda assai agevolmente la partita; la cognizione del giusto e dell' ingiusto è condizione presupposta necessariamente dalla educazione retorica (1). Ma dall' affermazione che l' oratore dimostri il giusto, all' altra l' oratore non può far nulla d' ingiusto, è breve passo e così Gorgia è messo in contradizione con ciò che ha prima affermato (2). Questa seconda dimostrazione riducesi al facile sillogismo: chi ha appreso il giusto, è giusto;

l' oratore ha appreso il giusto;

dunque l' oratore è giusto.

Sillogismo della figura *modus barbara* la cui maggiore si fondamenta nel principio socratico-platonico che sapere e virtù sono identici.

Il dialogo tra Socrate e Polo. Se Gorgia nella discussione è caduto, prende a dir Polo, che a lui succede nel dialogo, n'è causa la peritanza sua a dare adeguata risposta alla intempestiva dimanda di Socrate, se l' oratore

(1) Pag. Stef. 460. a.
(2) Pag. Stef. 460. b. c.

abbisogni della scienza del giusto e dell'ingiusto. La obbiezione del giovine è accolta da Socrate molto cortesemente; e prendendola come una lezione per sè, per Gorgia e per quanti sono uomini d'età, instantemente prega Polo perchè la parte si prenda d'interrogante e di direttore del dialogo (1). Se non che Polo dal quesito della natura della retorica, prima d'averlo bastevolmente risoluto, balza d'un tratto a dirne i pregi grandissimi (2), tanto che Socrate è come forzato a dimostrare per un più lungo discorso in che riponga la essenza della retorica. Negli atti per ciò e del corpo e dell'anima umana egli distingue due classi: una che ha per fine il bene, e l'altra il diletto o 'l piacere (ἡδονή) sebbene si cuopra sotto l'apparenza di tendere a ciò che bene è veramente. Per la vita dell'anima a quella prima categoria appartengono la legislazione e l'amministrazione della giustizia: alla seconda la sofistica e la retorica, le quali così non sono arti che studino al vero bene, ma soltanto una pratica abilità e destrezza (3).

Polo, non appena si fa a contradire a Socrate, com'è chiaro ad ognuno, commette l'errore della *ignoratio elenchi*, parlando come se già conoscesse quello che Socrate pensi della natura della retorica (4). Quando poi Socrate stabilisce il genere prossimo della sua definizione (5), egli tira innanzi come se già conoscesse anche la differenza specifica (6). E Socrate se ne approfitta per comprendere nel

(1) Pag. Stef. 461.
(2) Pag. Stef. 462. c.
(3) Pag. Stef. 462. d.-466. a.
(4) Pag. Stef. 462. b.
(5) Pag. Stef. 462. c. Ἐμπειρία... χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας.
(6) Pag. Stef. 462. d.

genere stesso altri fatti che non sono identici alla retorica, sinchè, raccogliendo i caratteri diversi del concetto, questo significa con la parola κολακεία [1]. A chiarire poi la nuova definizione applica il metodo della divisione; e dispone così un sistema di concetti, nel quale i generi e i modi del tutto sono tra loro in relazione, secondo tre fondamentali compartimenti (*fundamentum divisionis*). Il *totum divisum* de' Logici, che è la θεραπεία a rispetto dell'uomo, si completa pe' *membra dividentia* o per le parti che dividono. La prima divisione è data dalla umana natura (corpo ed anima); dalla cura del governo vera od apparente (εὐεξία, ovvero τὸ βέλτιστον e τὸ ἥδιστον) la seconda; e finalmente dal genere d'attività (positiva o negativa) la terza. Onde lo schema che qui poniamo sott'occhio al lettore;

θεραπεῖαι τοῦ ἀνθρώπου.

A. Pel corpo		B. Per l'anima	
(......)		(πολιτική)	
α. τέχναι	β. ἐμπειρίαι	α. τέχναι	β. ἐμπειρίαι.
a) γυμναστική	*c*) κομμωτική	*e*) νομοθετική	*g*) σοφιστική
b) ἰατρική	*d*) ὀψοποιική	*f*) δικαιοσύνη	*h*) ῥητορική.

Così dunque la divisione Socratica è dichotomica e riesce ad ordinare in una simmetrica serie idee tra loro contrarie; nel tempo medesimo che definisce ne' suoi propri confini l'estensione del concetto della retorica [2].

Per la definizione data da Socrate, alla retorica non spetta molto splendido luogo: quindi Polo deve combat-

(1) Pag. Stef. 463. b.
(2) Pag. Stef. 462. d.-466. a. cap. XVII.-XX.

terla; ma, ricadendo in parte nel fallo della *ignoratio elenchi,* non appena riprende egli la direzione del dialogo, si rende reo di *heterozetesis*, come i logici chiamerebbero il volgersi a considerare le conseguenze della definizione socratica, anzichè fermarsi su la definizione medesima e studiarla ed esaminarla in ogni sua parte. Polo in fatti d' un salto si mette a ricercare se gli oratori abbiano o non abbiano larga potenza, e così il valore della eloquenza diviene per lui l' obbietto della ricerca. Volendo, a ogni costo, che questo valore apparisca quanto maggiore è possibile, casca nella *fallacia synonymiae* (1) identificando βού-λεσθαι e δοκεῖν, volere e parer buono, e sostiene che l' oratore fa quello che vuole, facendo quel che gli pare. Che ciò sia segno della potenza dell' oratore, oppugna Socrate distinguendo mezzo da fine. Termine del volere è 'l fine e' l mezzo è scelto in rispetto al fine; fine della volontà è solamente il bene, il cui contrario è il male, e l' indifferente che sta in mezzo tra bene e male, è adoperato qual mezzo. Quindi incontra ad ognuno di fare ciò che gli piace, pur non facendo ciò che veramente vuole, nè all' oratore si può attribuire forza veruna per ciò che faccia quello gli piace. Polo a nascondere la propria sconfitta si fa a dimandare a Socrate, s' egli approvi questa potenza dell' oratore di condannare e d' assolvere cui gli piaccia. Ma la risposta che Socrate approva soltanto il retto uso d' una potenza, ne avvia alla naturale indagine, se l' uso di questa cotale potenza sia un male od un bene (2).

La dimostrazione di Socrate che volere e parer buono non sono identici, è fatta per via del ravvicinamento di essi

(1) Pag. Stef. 466. c.
(2) Pag. Stef. 468. d.

concetti al concetto di buono, e così si provano non congruenti. I fatti poi che Polo allega come prove della potenza dell'oratore, sono di due diverse categorie: non buoni in sè, nè voluti per loro stessi; e tutta questa dimostrazione, secondo il Deuschle, si risolve in due sillogismi congiunti, i quali hanno la seconda proposizione comune, e, quanto alla modalità, sono ambedue problematici, così:

α) La volontà si dirige mai sempre al bene;

β) Il possesso della potenza è un bene;

α) Ciò che fa secondo il suo piacere l'oratore, non è bene;

β) Il possesso della potenza è bene;

γ) Dunque l'oratore non fa ciò che vuole.

Ambedue sillogismi della seconda figura nella quale il *terminus medius* occupa il secondo luogo, mentre poi la prima proposizione il predicato e la seconda il soggetto della illazione comprende. *Modus Camestres.*

Per rispondere alla nuova dimanda se l'esercizio della potenza sia un bene od un male, Polo tenta una dimostrazione *ad hominem,* dimandando a Socrate, se volentieri non accetterebbe egli stesso tale potenza nello stato, per la quale facesse quanto piacessegli (1). Socrate non vi risponde, ma, senza ch'ei se ne avveda, conduce Polo, che usa soltanto mezzi retorici e non dialettici di dimostrazione (2), ad affermare sia un bene far male quando possa farsi impunemente; mentr'egli francamente sostiene la contraria sentenza, che far male è male maggiore che patir male, e che male eziandio più grave dell'operar male è che 'l male resti impu-

(1) Pag. Stef. 468. e.
(2) Pag. Stef. 471. d.

nito (1). Incomincia Polo (2) dal sostenere che, pur ingiustamente operando, si può ben esser felice ed arreca ad esempio Archelao il re di Macedonia. Ma addur questo esempio è riportarsi al giudizio volgare, od allegare una testimonianza. La quale, se può avvalorare un fatto, non basta a dar fondamento a un giudizio intorno a una legge morale di valore obbiettivo; e per ciò la prova manca di forza (3). Per contraddire alla sentenza di Socrate che chi della ingiustizia commessa sconta la pena, è meno infelice di chi se la passi impunito, Polo ricorre ad una *fallacia* vestita in una retorica amplificazione. Il terzo spediente retorico a cui Polo ricorre (4), è poi questo: l'oratore che si facesse a sostenere la tesi di Socrate, sarebbe deriso. In fatti lo scopo a cui mira Polo, non è alzarsi alla verità, ma soltanto conseguire un effetto momentaneo. Il procedimento di Polo, chi ben guardi, è in linea discendente e quanto avanza, tanto scemano di valore le sue prove.

Dall'altra parte Socrate: per la prima dimostrazione si propone di stabilire: che operare ingiustamente è male molto maggiore che non patire ingiustizia (5); e a ciò giunge identificando prima buono a bello e brutto a cattivo, poscia dimostrando come una cosa bella addivenga o per l'utile o pel piacere che arreca; onde poi, *modo tollente,* conchiude che fare ingiustizia è più brutto che non soffrirla. Per la seconda dimostrazione mette in chiaro come sia gravissimo danno che chi abbia commesso ingiustizia, impunito riman-

(1) Pag. Stef. 469.-474.
(2) Pag. Stef. 470. c. 471. d.
(3) Pag. Stef. 472. b.
(4) Pag. Stef. 473. d.
(5) Pag. Stef. 474. b. 475. e.

ga (1). Qui prende come date le due premesse: la giustizia è bella, e scontare la pena od essere con giustizia punito è la medesima cosa. Riprendendo il metodo logico anteriore, pel quale ha stabilito la identità tra bello e buono e tra brutto e cattivo, viene a determinare (2) che esser punito a ragione è bello. Ma da che quello che è bello, apporta utilità, la pena utilità ne apporta, in quanto ci libera da un male, anzi dal più grande de' mali, la malvagità. E di qui per analogia: il più felice è colui che per nulla opera ingiustamente; e il più vicino a felicità chi sia liberato dall'ingiustizia; e per contrapposizione: è il più infelice od ha il male maggiore colui che ingiustamente operando sfugge alla pena (3). La dimostrazione ha poi la sua ultima chiusa nell'applicazione per analogia degli stessi principii al corpo ed all'anima umana: come di due uomini che abbiano o l'anima o 'l corpo ammalato, quegli è più infelice che del suo malore non sia liberato, così infelicissimo è il peccatore, il quale rifuggendo dal dolore che accompagna il gastigo, adopra come 'l malato che vuole sfuggire al dolore che a lui restituisca la sanità.

Le ultime parole del dialogo (4) hanno finalmente carattere retorico e logico insieme. Partendo dal presupposto che la retorica abbia da essere utile all'uomo in rispetto del giusto e dell' ingiusto, sì che i giusti rendano migliori le anime degli altri uomini per la via delle punizioni, in conformità della sentenza universalmente accettata, dovrebbero gli oratori a sè medesimi e a' loro amici fare così il mag-

(1) Pag. Stef. 476. a. 479. e.
(2) Pag. Stef. 477.
(3) Pag. Stef. 477. b. 479. a. 479. d.
(4) Pag. 480. c. 481. b. l'intiero capo XXXVI.

gior bene possibile e inversamente quanto più male a' nemici loro.

Onde ognun vede ove l'obbietto della retorica sia riposto e in che consista la utilità sua; e la nuova dottrina viepiù spicca e risplende pel contrasto del discorso di Gorgia e della mala prova di Polo.

Il dialogo tra Socrate e Callicle. L' ultimo e più lungo colloquio è in tre sezioni distinto: si ricerca nella prima in che stia e donde proceda il problema della vita: se proporsi un degno scopo alla vita sia 'l frutto della retorica politica o della filosofia (1). Indi, nella seconda sezione, ritornando su le distinzioni già prima ammesse nelle dispute con Gorgia e con Polo, si dà loro il compimento dialettico e sopra scientifico fondamento assicuransi (2); e nella terza parte finalmente si dà compiuta risposta al quesito fondamentale del dialogo: se la retorica e la politica o non piuttosto la filosofia abbia da essere il vital nutrimento dell'umano intelletto (3); confermando poi essa risposta con lo splendido mito dell'epilogo (4).

Molto dirittamente dichiara Callicle per quali concessioni fatte nel dialogo ciascuno de' due precedenti disputatori abbia dovuto soccombere; poscia con un lungo discorso vuol apporre a Socrate l'aver fatto a' suoi interlocutori l'inganno che i logici chiamano *fallacia falsi medii*, perchè prende bello, secondo natura e secondo il gusto, e'l giusto, secondo natura e secondo 'l diritto scritto, come iden-

(1) Dal capo XXXVII. al LIV. Pag. Stef. 481. b. a 499. b.
(2) Dal capo LIV. al LXIX. Pag. Stef. 499. b. a 513. c.
(3) Dal capo LXIX. al LXXVIII. Pag. Stef. 513. c.-522. b.
(4) Pag. Stef. 522. b. alla fine.

tici, e quindi, ora all' uno ed ora all' altro appoggiandosi, sostituisce a sua posta l' uno all' altro concetto (1). Che valore abbia l'accusa di Callicle a Socrate appare da' mezzi retorici a' quali ricorre: dà infatti da prima una sua spiegazione della ipotesi onde muove, che la legge sia invenzione ed opera dell' uomo; ma questa spiegazione non si fonda sopra verun principio ed è affatto arbitraria (2). Una induzione che tenta (3), presuppone quello che era da dimostrarsi e quindi riesce ad una *petitio principii*. Fa poi sfoggio d' autorità (4); cita il suo Pindaro ed il suo Euripide, e ricorre al testimonio subbiettivo del proprio sentire (5) e a quello delle conseguenze esteriori d' un avviamento della vita diverso, onde crede μορμολύττεσθαι, secondo il detto di Socrate, il suo interlocutore (6) e farlo così persuaso a renunziare alla filosofia per volgersi a più proficue occupazioni, per le quali possa avere e gloria e agiatezza. Di qui l' appellativo che più tardi Socrate darà a questo discorso, chiamandolo, con nome tratto dalla tragedia euripidea, la orazione di Zeto, per contrapporgli la sua risposta, quasi quella d'Amfione.

Col capitolo XLII. incomincia la ricerca del fondamento scientifico delle affermazioni di Callicle. Egli deve per prima cosa provare il principio di dritto naturale che ha avanzato: τὸν κρείττω ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν τῶν ἡττόνων. Nella formula sua la parola κρείττω può variamente esser compresa: la prima interpretazione, secondo la quale κρείτ-

(1) Pag. Stef. 482. e., e seg.
(2) Pag. Stef. 483. b. d.-e., 484. e., 485. a.
(3) Pag. Stef. 483. d.
(4) Pag. Stef. 484. b. 485. c.
(5) Pag. Stef. 485. b.-d.
(6) Pag. Stef. 484. d. 486. b.

τονες sono i fisicamente più forti, mette Callicle in contraddizione con sè medesimo (1); e l'altra che κρείττονες sia lo stesso che βελτίονες, sostituendo una parola all'altra, non riesce a chiarezza (2). Come l'argomentazione ond'è rovesciata la prima interpretazione, si risolva in un sillogismo di prima forma, è di per sè chiaro: al quale succedono poi un secondo e terzo sillogismo, come qui seguono.

I più forti di corpo son migliori che i deboli;
I più son più forti d'un solo;
Dunque i più sono migliori d'un solo;

e l'altro:

Le leggi de' più sono il diritto di natura;
Alle leggi de' più s'appartiene anche questa sentenza: che fare ingiustizia è peggio che patirla:
Dunque anco questa sentenza è del diritto di natura.

La seconda interpretazione cade a vuoto, perchè, a spiegare il concetto dato, è tolto non un carattere distintivo ma un sinonimo: *obscurum per aeque obscurum* come i logici dicono. Nè Socrate veramente contraddice alla spiegazione, ma la dichiara incompiuta. Sì egli stesso industriosamente offre modo (3) a Callicle di giungere alla propria comprensione della tesi che sostiene: a coloro che sono φρονιμώτεροι καὶ ἀνδρειότεροι, o che hanno maggior perspicacia e forza d'animo, s'appartiene di soprastare e di dominare su gli altri (4). Se non che la dimanda qui interposta da Socrate, se per questa tal perspicacia che ne dà l'imperio su gli altri, s'abbia eziandio a dominar noi medesimi (5),

(1) Pag. Stef. 488. c., a 489. b. c.
(2) Pag. Stef. 489. c. e seg.
(3) Pag. Stef. 491. a.
(4) Pag. Stef. 491. b. e seg.
(5) Pag. Stef. 491. d.

segna il passaggio alla nuova indagine del dominio da esercitar su noi stessi. Ma a questo punto Callicle, in luogo del dominio sopra noi stessi, proclama l'intiero appagamento delle nostre passioni, e la facoltà di dar loro piena soddisfazione chiama felicità e virtù (1). Per mezzo di allegorie diverse conferma Socrate il dispregio in che tiene i piaceri (2), e opposte imagini a convalidar la sua tesi mette innanzi Callicle. Queste espressioni simboliche servono a chiarire ciò solo, che 'l dilettevole ed il piacere (ἡδονή) sono soddisfazione di nostre brame. Quindi se Callicle accetterà che questo sia il resultamento delle sue proprie affermazioni, qual che si sia l'obbietto del desiderio, sarà sempre del valore medesimo, e solo nell'appagamento di esso è il piacere e in ciò il bene. Contro la pretesa identità di piacere o diletto e bene si volgono due dimostrazioni di Socrate, delle quali la prima si fonda su' concetti medesimi di piacere e di bene. Bene esclude male; quindi bene e male non possono convenire allo stesso soggetto ad un tempo (3); piacere e diletto al contrario consistono nell'appagamento d'una brama che è sensazione di dolore, la quale cessa non appena appagata; il sentimento del piacere adunque include il suo proprio contrario, ch'è il sentimento del dolore; e quindi piacere o diletto e bene non sono identici (4). L'altra prova sgorga dalle dichiarazioni stesse di Callicle: egli ha dato pregio all'intelligenza ed alla virtù, in grazia delle quali gli uomini sono onesti e buoni (ἀγαθοί); ma poi ha affermato unico bene il piacere: basta fare d'ambo le afferma-

(1) Pag. Stef. 491. e. 492. a.-c.
(2) Pag. Stef. 492. d. e. e seg.
(3) Pag. Stef. 495. c.
(4) Pag. Stef. 495. c.-498. d.

zioni di Callicle applicazione per vedere com' esse si contraddicano (1). Questo rovesciamento dialettico della supposta identità di piacere e di bene investe siffattamente Callicle, che ricorre come un fanciullo alla menzogna, dicendo ch'egli ha fatto per giuoco e per metter Socrate a prova, ma che si capisce da sè, come tra' piaceri v' abbia una differenza, e come alcuni sian buoni ed altri cattivi e male (2).

La seconda parte del colloquio con Callicle, come già innanzi abbiam detto, facendo l' applicazione delle distinzioni ammesse, pone in sodo i principii già avanzati disputando con Gorgia e con Polo. Stabilito in fatti che tra' piaceri sia una differenza, che d' essi alcuni siano bene ed altri male, immediatamente consegue, che 'l piacere non può esser fine, ma unico fine all' attività nostra è il bene (3). La distinzione innanzi posta tra le arti, secondo la quale, come Socrate ha detto a Polo, alcune al piacere ed altre mirano al bene, è pienamente giustificata, e s' applica affatto convenientemente alla poesia ed alla musica, le quali, senza curarsi del bene, studiano soltanto al piacere degli uditori (4). Callicle accetta, senza esitare un momento, l' applicazione fatta da Socrate; ma allorchè questi vuole allargarla sin anco alla eloquenza, Callicle, che non se l'aspetta, ritraesi per limitarsi a dichiarare che la eloquenza ora il bene ed ora soltanto il piacere consegue (5). Socrate fa mostra d' appagarsi della dichiarazione di Callicle; al quale si fa subito a svolgere le proprietà e le condizioni d' una elo-

(1) Pag. Stef. 498. d.
(2) Pag. Stef. 499. b.
(3) Pag. Stef. 499. d.-500.
(4) Pag. Stef. 500. a.-502. d.
(5) Pag. Stef. 503. a.

quenza diretta al bene dell'anima (1). Se il bene è nell'ordine, dice egli, la eloquenza studierà a ristabilire l'ordine nell'anima umana; ne abbatterà la protervia, la punirà e la guiderà all'imperio di sè, scorgendola così a virtù. E per questa dimostrazione della vera eloquenza Socrate salda i principii che Gorgia e Polo non hanno avuto coraggio d'affermare, che, cioè, far male sia male maggiore che non ricever male e che 'l massimo de' mali sia la impunità de' mali commessi. D'altra parte poi Socrate ha pienamente giustificato la sua consacrazione alla filosofia, per ciò che corra rischio di soffrir male da gli uomini ingiusti. Il pregio della giustificazione dell' instituto della propria vita si determina naturalmente in relazione al principio che far male è senza dubbio male maggiore che non patir male (2). Ora dal far male ne difende solo la cognizione del giusto e dell' ingiusto, laddove dal patir male preserva la intima consonanza con chi ha 'l potere di nuocerne; e per ciò, se 'l potere è in mano ad uomo ingiusto che pratichi l' ingiustizia, bisognerebbe consociarsi con chi pratica l'ingiustizia (3). Che se si obbiettasse: mettere a gran pericolo la vita propria chi non s'accordi con la potestà che può nuocergli, bisognerebbe di conseguenza dare il massimo valore, che pur nessuno attribuisce loro, alle arti che mirano unicamente alla conservazione della vita (4). Chè non la vita in sè è bene, ma sì la vita moralmente nobile (5).

Callicle, il quale dal punto in cui Socrate ha cominciato ad applicare a' casi pratici le determinazioni del pia-

(1) Pag. Stef. 503. b.- 505. b.
(2) Pag. Stef. 506. d.-509. d.
(3) Pag. Stef. 509. d.-511. c.
(4) Pag. Stef. 511. c.-513. c.
(5) Pag. Stef. 512. d.

cere e del bene, e specialmente al caso della eloquenza, ha risposto sempre sdegnosamente, a un dato momento vuol interrompere il dialogo (1) e, non vincendolo le sollecitazioni degli amici, ha lasciato che Socrate traesse da sè solo le conseguenze della sua tesi. Tuttavia e' si tien pronto ad accampare obiezioni, e così, a poco a poco, torna a partecipare al dialogo, sì che debba finire col riconoscere, ancorchè non voglia dirsene persuaso, il resultato ultimo a cui Socrate è pervenuto.

Vengo a' procedimenti logici della discussione. Rovesciato il principio di Callicle, sia bene tutto ciò ch'è piacevole, Socrate ha ormai da fare le deduzioni de' principii propri, od altrimenti ha da offerirne il resultamento de' pensieri suoi intorno alla condotta della vita. Principio capitale è che tutto, anco 'l piacevole e 'l disaggradevole, sia da seguitare o schivare in ragione del bene. A distinguere bene da male nel piacevole abbisogna la scienza: quindi si applica qui la distinzione innanzi posta con Polo di due attività che mirano all'obbietto medesimo, ma che differiscono, secondo che conseguono il bene o 'l piacevole. Per procedere ad un esempio, si prendono le arti della musica e della poesia: per questa applicazione si giunge ad una specie di retorica, la quale ha per termine soltanto 'l piacere, ma che non esclude tuttavia un'altra specie di retorica o politica, la quale ha per proprio termine il bene (2). Quindi la ricerca degli uffici che incombono all'uomo di stato, il quale si propone il bene per fine; a questa ricerca serve, a così dir, di passaggio quanto n'è detto in proposito de' politici ateniesi. Il fine della dimo-

(1) Pag. Stef. 505. d. e. 506. c.
(2) Pag. Stef. 503. a.

strazione che Socrate si propone, è questo: stabilire che la politica ha da fondarsi sull'etica, ovvero che il politico ha da adempiere gli stessi uffici etici d'ogni privato cittadino, con che viene a dimostrarsi quale sia la vocazione morale, come la denominano i filosofi di ciascun uomo. La dimostrazione in fatti procede nel modo qui appresso indicato:

1) Buono e piacevole non sono identici.
2) Il piacevole è da farsi o da seguirsi solo in ragione del buono;
3) Buona è una cosa per la presenza (d'un bene) d'una ἀρετή.
4) Questa ἀρετή è diversa secondo la natura della cosa, ma è sempre nella τάξις conveniente alla cosa o nel κόσμος che le si addice.
5) L'anima ha 'l κόσμος suo proprio nella σωφροσύνη.
6) Per conseguenza l'anima è buona se la σωφροσύνη possegga.

Le proposizioni 1.-4. contengono tutte principii provati e messi poi tra loro in relazione per modo che la proposizione successiva contenga sempre l'antecedente. La quinta proposizione applica all'anima umana i principii innanzi posti e provati; e la sesta conchiude la dimostrazione che ha forma d'un sorite *gocleniano* o rovesciato. Il concetto di σωφροσύνη è poi svolto per guisa che in sè comprenda ogni virtù, della quale si dà quasi la definizione nelle parole τὰ προσήκοντα πράττειν. A questa formula è corrispondente l'altra εὖ καὶ καλῶς πράττειν; e così facilissimamente, pe' modi comuni del linguaggio, si stabilisce, quasi corollario dell'antecedente dimostrazione, che tanto 'l privato, quanto l'uomo di stato, per conseguire felicità, debba

studiare all' instauramento della σωφροσύνη e a sbandire l'ἀκολασία (1). Per questo postulato è allargato il principio della ricerca e da questa conchiusione procedono le successive dichiarazioni di Socrate.

Egli ha da abbattere la obbiezione avanzata da Callicle contro la vocazione filosofica, ch'ella cioè non sia buona a scamparne da' grandi pericoli. Ad abbatterla bisogna prima esaminare, ove il vero pericolo stia, e fino a che punto possiamo difendercene. Tra l'obbiezione di Callicle e la proposizione etica fondamentale già dimostrata, è contraddizione; questa risolvesi per via di distinzione, dimostrando come Callicle ponga il pericolo là dov'esso non è, e per conseguenza male indirizzi la sua propria difesa: Callicle studia a difendersi dal patire ingiustizia; ma fare ingiustizia è male più grave, che patire ingiustizia; v'hanno dunque due specie di difesa, ma quella che ne libera dal commettere ingiustizia, come ne campa da male più grave, così muove da principio più alto. Quindi procurarsi questa specie di difesa è ufficio assoluto (2). Qui si potrebbe aggiungere il postulato: ciò pure ammesso, non dovremo procurarci anco l'altra difesa dal patire ingiustizia? Ma questo postulato è tolto di mezzo con la dimostrazione, che le condizioni dell'acquisto di questa seconda difesa escludono l'esercizio della prima, ovvero che la protezione dal patire ingiustizia ne incammina al fare ingiustizia. Ambedue queste difese infatti esigono il possesso d'una δύναμις, o della δύναμις τοῦ μὴ ἀδικεῖν o della δύναμις τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι; quella si consegue per la vita etica e filosofica: questa invece o pel possesso della signoria o per l'appog-

(1) Pag. Stef. 507. 508.
(2) Pag. Stef. 508. c. 509. c.

gio che si dia alla potestà dello stato. Quanto al primo termine del dilemma non è a pensare che la massima parte degli uomini giungano alla signoria dello stato, dunque è solo pel secondo modo che può conseguirsi. Ma ciò inchiude la necessità d'assimigliare quanto più alla potestà dello stato e dov'ella sia ingiusta, uopo è aspirare alla δύναμις τοῦ ἀδικεῖν.

Questa dimostrazione inchiude una seconda dimostrazione indiretta: Callicle ha incessantemente predicato il gran valore della eloquenza, mostrando come in certi dati casi ne campi la vita; e con questo, senza prima cercare se la vita sia un bene, ha posto la vita come 'l massimo de' beni. Ma da ciò conseguita che tutte le arti, le quali in certi dati casi ne campan da morte, dovrebbero estimarsi ugualmente e più che la eloquenza retorica; lo che dall'universale giudizio degli uomini è contraddetto. Quindi la logica conseguenza: non è al bene per la vita che si ha da mirare, ma al bene in sè (1); e se il subbietto del dialogo fosse soltanto di definire a gli uomini tutti il loro morale ufficio nella virtù, qui il dialogo troverebbe il naturale suo compimento.

Ma il lettore sa già, che resta ancora a rispondere al capitale problema del dialogo nostro, se la retorica e la politica, o non piuttosto la filosofia abbia da essere il vital nutrimento dell'umano intelletto; e questa dimostrazione è la terza ed ultima parte del colloquio con Callicle (2). Dalla determinata distinzione di piacere e di bene che Callicle nuovamente accetta, procede che meriterà approvazione soltanto quella partecipazione al governo dello

(1) Pag. Stef. 511. c. 512. e.
(2) Cap. LXIX.-LXXVIII. Pag. Stef. 513. c.-522. b.

stato la quale abbia a fondamento la cognizione del bene e sia potente a fare i cittadini migliori. Nessuno degli uomini di stato ateniesi a questa norma s' attiene nè vi si è attenuto mai in passato, fatta forse eccezione pel solo Aristide, a' tempi più gloriosi per la città; essi han procacciato convenienti profitti a' cittadini, ma spogli di valore morale, nè hanno saputo renderli migliori. E di ciò prova è il contegno che lo stato ha tenuto a rispetto de' cittadini che aveva messo alla sua testa. Della ingratitudine dello stato il politico ha lo stesso diritto di lamentarsi che della ingratitudine del proprio allievo il sofista: l' uno e l' altro han per compito d' educare a virtù e la pretesa ingratitudine è prova che il compito non è stato adempiuto. Socrate solo, che in ogni discorso e in ogni atto mira al bene, può veramente dirsi politico; nè de' pericoli che possa correre eziandio della vita per la ignoranza del volgo, si prende pensiero, per ciò che l' anima non ha contaminato nell' ingiustizia. Le false arti della vita così servono al lato inintelligibile della umana natura; la vera, come soprastante che è ad esso, aggiunge allo scopo della ragione. Nella mondana considerazione della vita supremo de' mali è morte e massimo de' beni vivere; nella filosofica considerazione del mondo la morte non è male, chè da essa la nuova vita e più alta e più felice incomincia, scevra di dolori e di lotte.

La nuova dimostrazione muove dalla generale dimanda: a quali condizioni deve sodisfare chi s' accinge al reggimento civile? E presupposto che ufficio del politico sia migliorare, quant' è possibile, la società che governa, chi si metta al timone dello stato, dovrà provare, quando e da chi abbia appreso l' arte di migliorare le anime altrui,

qual efficacia abbia dimostrato in quest'arte e quali effetti abbia conseguito. La necessità di una cotal prova od esame poggia su l'analogia con l'arte del costruttore e del medico, e sul principio che v'abbia un'arte del reggimento politico che s'apprende e si pratica. Applicando l'esame a' passati reggitori d'Atene si riesce a questi due termini: ciò che è accaduto a Pericle, dimostra che gli Ateniesi, sotto il suo reggimento, hanno acquistato un vizio che prima non avevano (1); e il destino incontrato da gli uomini di stato prova contro loro medesimi. Quindi un logico dilemma: o gli Ateniesi son divenuti migliori sotto 'l reggimento di tali politici e 'l loro giudizio è stato giusto giudizio, quando li ha rovesciati ed ha provato la malvagità d'essi politici (2); ovvero essi politici non hanno al lor dovere adempiuto, se al termine gli Ateniesi si son mostrati ingiusti contr'essi. Ma l'analogia degli allevatori d'animali domestici e de' carrettieri serve all'affermazione che gli Ateniesi sono inselvatichiti e peggiorati e dalle nuove condizioni loro si può conchiudere il giudizio della virtù de' loro uomini di stato (3).

Al dilemma è soggiunto un problema antitetico da risolversi per distinzione. Dovendosi riconoscere se i politici siansi adoperati per qualche cosa d'alto e di grande, Socrate si fa a dimostrare, che i politici non han fatto nulla come tali, ma sonosi diportati quali servi de' loro concittadini; ora l'ufficio dell'uomo di stato, o la signoria, consiste nel disciplinare e mortificare le brame e i desiderii; quello del servo nel dar loro sodisfazione. Così, ri-

(1) Pag. Stef. 515.
(2) Pag. Stef. 515. e. 516. a.
(3) Pag. Stef. 516. a. 517. b.

tornando su la distinzione innanzi posta tra le arti (1), la lode tributata a' politici è dimostrato com'avesse a fondamento uno scambio tra' mezzi e lo scopo; e di bel nuovo appoggiandosi su l'analogia dell'anima e del corpo già prima usata, svolge la solenne dottrina che l'esterno splendor d'uno stato, quando manchi la interna forza morale, è sintomo di secreto malore, che dentro lo stato consuma e in estrema miseria i cittadini travolge, i quali della mutata fortuna non sanno riportar la cagione al passato lontano (2).

Ma a più solido fondamento che alla analogia era mestieri s'appoggiasse la severa critica de' politici d'Atene; quindi la nuova argomentazione: il politico a fronte dello stato si trova nella relazione medesima del sofista a fronte degli uomini a' quali si spaccia maestro della virtù; ambedue si propongono di renderne migliori; e quand'essi affermino d'avere compiuto le parti loro, non è possibile che l'uno lamenti l'ingratitudine de' discepoli e quella dello stato e de' cittadini l'altro. Ma poichè renderne migliori è lo stesso che rimovere l'ingiustizia; nè senza ingiustizia è possibile di fare atto ingiusto; al beneficio che sofisti e politici si propongono renderne, non può esser ricambio se non di bene. Quindi se la gratitudine sia loro mancata, essi all'ufficio loro han mancato (3).

Con ciò la discussione dialettica veramente è compiuta. La nuova dimanda e la risposta ch'essa provoca, non servono se non a riconoscere, affatto conformemente all'Apo-

(1) Capi XIX. XX. Pag. Stef. 464. b.-466. a.
(2) Pag. Stef. 517. a. 519. b.
(3) Pag. Stef. 519. b. 521. a.

logia (1), le condizioni d'Atene che la vera politica rendono impossibile. Ma poichè studiare al bene dello stato è debito di ciascun cittadino, Socrate ad esso adempie col diffondere nel privato commercio con gli uomini i buoni principii della morale. La quale alla politica è 'l primo scalino, anzi d'essa la guida; e così Socrate è veramente politico ed uomo di stato nella sua Atene; nè de' pericoli che la ignoranza e le male condizioni del paese gli minaccino, paventa sendo che lo faccia sicuro la coscienza dell'adempiuto dovere onde, dopo morte, trarrà la difesa dinanzi a' giudici che l'attendono (2).

Epilogo. Questa attestazione della serena coscienza di Socrate, che è, nel parer nostro, pietoso ricordo della tranquillità imperturbata con la quale egli aveva accolto la morte, serve di passaggio a un vero canto o ad una didattica poesia, che celebra, secondo gli insegnamenti degl'Italici e d'Empedocle intorno alla purgazione, la dottrina del premio e della pena oltre la tomba. Ma, com'usa Platone, alle dottrine de' filosofi artisticamente mescola le popolari credenze intorno all' inferno, al Tartaro, a gli Elisi, e per questa mischianza la sua poesia ha un carattere etico manifestissimo e si tiene ancora lontana da quell'altezza ideale a cui si leveranno i miti del Fedro, del Convito e de' dialoghi che noi chiamiamo teoretici. Non è quindi per noi una fantasia nè un'allegoria, quale apparve allo Schleiermacher, la dottrina della personale ricompensa, così nobilmente insegnata dal mito del Gorgia; ella sgorga da una

(1) Pag. Stef. 31. e seg.
(2) Pag. Stef. 521. a. 522. e.

vera credenza e dà compimento alla dottrina etica di Platone. I dotti espositori della filosofia greca hanno già molte volte avvertito come Platone non si sia dato cura di nettamente distinguere coscienza da ragione, e quindi sia rimasta oscura la idea di persona nella sua dottrina. Ma se v'ha luogo platonico che s'accosti al dogma dell'immortalità personale, egli è certo il mito del Gorgia. Qui in fatti il problema metafisico s'involve nel problema morale. L'anima dev'essere premiata o punita secondo le opere, e la umana giustizia è impotente ad adempiere la legge dell'espiazioni. I giudici di questa terra, vestiti d'un corpo, giudicano anime ugualmente di corpo vestite, e 'l giudizio troppo spesso di questo esterno inviluppo risente; uopo è d'un'altra giustizia, alla quale nuda l'anima s'appresenti ad essere giudicata, o fuori del mito, dall'imo sentimento della coscienza il giudizio proceda. E per ciò la più pura felicità è impromessa alle anime filosofiche, dedicate che sono alla contemplazione, mentre arduo è d'aggiungere a felicità cui su la terra conseguì ricchezza e potenza. Le pene che questa giustizia infligge, o purgano chi affatto nella malvagità non siasi tuffato, o perdono e per sempre nel Tartaro i grandi colpevoli ad ammaestramento degli altri. Così veramente la dottrina della ricompensa oltre la tomba è concepita in relazione alla dottrina etica. Il bel concetto dell'ordine e dell'armonia che domina il mondo sensibile e naturale, ha qui una nuova applicazione; la legislazione umana trova nell'eterna il suo tipo; il diritto punitivo dello stato discende da quell'eterno ordin del mondo, che all'anima umana anco dopo la morte fa sentire le conseguenze della sua vita terrena; e così la etica arte della vita nello spazio e nel tempo, apparisce quasi anello d'infi-

nita serie e il finito e 'l temporario all' eterno e all' infinito è ricongiunto.

VI.

L'analisi che con la diligenza che per noi si poteva maggiore, abbiamo fatta del dialogo, si può opportunamente epilogare nello schema che qui soggiungiamo: pel quale il lettore trova come ridotto nelle sue linee fondamentali il gran disegno platonico.

Introduzione. Socrate dichiara con quale intendimento si rechi al colloquio con Gorgia. Capo I. [1].

I. Colloquio con Gorgia. Capo II.-XV. [2].

1. Che è e di che è capace la Retorica?
2. La Retorica è l'arte di produrre per via di discorsi la persuasione senza fondamento di scienza; e ciò massimamente nel dominio del diritto.

II. Colloquio con Polo. Capo XVI.-XXXVI. [3].

La Retorica veramente non è arte, ma un'abilità lusinghiera e apparente, nè ha vera potenza, ma soltanto a potenza pretende.

III. Colloquio con Callicle. C.° XXXVII.-LXXVIII. [4].

1. Qual è la vera vocazione dell' umana vita?

Non la filosofia, che serve soltanto alla giovanile educazione, risponde Callicle, ma sì la retorica, la quale ne dà sicurezza e potenza, è la voca-

(1) Pag. Stef. 447. a. d.
(2) Pag. Stef. 447. d.-461. b.
(3) Pag. Stef. 461. b. 481. b.
(4) Pag. Stef. 481. b.-522. c.

zione dell' uomo, che sul diritto della forza si fonda. (Orazione di Zeto) (1).

2. La prova della propria sentenza conduce Callicle a stabilire una teorica del piacere, che è affatto rovesciata dalla teorica socratica del buono. Per essa Socrate giustifica la sua anteriore affermazione intorno al valore della retorica (2).

3. Non già studiare a potenza e a dominio in servigio delle moltitudini, com'hanno fatto gli uomini di stato sino a gli ultimi tempi, ma praticare il bene, senza guardare a' pericoli che ci minaccin la vita, questo è l'ufficio dell'uomo e massimamente del vero uomo di stato. (Risposta d' Amfione all' antecedente discorso di Zeto) (3).

IV. Conferma tratta dalle credenze religiose della dottrina etica esposta da Socrate. C.° LXXIX.-LXXXII. (4).

1. Il mito del giudizio delle anime (5).

2. Conseguenze che ne discendono per la condizione delle anime dopo morte (6).

Conchiusione. Epilogo ed esortazione (7).

Chiunque abbia una qualche famigliarità co' dialoghi platonici, resta senza fallo colpito dalla semplice struttura

(1) Pag. Stef. 481. b.-486. d.
(2) Pag. Stef. 486. d.-513. c.
(3) Pag. Stef. 513. c.-522. e.
(4) Pag. Stef. 523. a.-527. a.
(5) Pag. Stef. 523. a.-524. a.
(6) Pag. Stef. 524. a. 527. a.
(7) Pag. Stef. 527. a.-e.

del Gorgia; dove Socrate è introdotto a parlare con tre personaggi di seguito, mentre i tre personaggi nè intervengono mai tutti insieme nella disputa, nè hanno uguale parte ne' ragionamenti con Socrate, anzi v' ha la parte minore quegli che dà al dialogo il nome; ma ognuno d'essi a vicenda per qualche tempo sostiene il dialogo, prima Gorgia, poi Polo e Callicle in fine. Una composizione cotale in mano ad artista men grande avrebbe corso 'l pericolo di dare scucita e disgiunta la opera d'arte. Ma per Platone ciascun interlocutore ha la sua propria parte rispondente al carattere proprio, e mentre ciascuno sostiene a vicenda il dialogo con Socrate, gli altri interlocutori v'assistono testimoni pronti a parteciparvi, a impedire che 'l dialogo sia lasciato a mezzo, ad aiutare e ravviare il processo del dialogo stesso; il quale, per l' ingresso di ciascun interlocutore, ha come segnati i suoi momenti ascendenti. E per ciò appunto la comparsa d'ogni nuovo sostenitore del dialogo è particolarmente notata sì per la confutazione completa e l'atterramento dell' interlocutore antecedente e sì per una specie di conchiusione degli antecedenti concetti.

L'entrata di Polo nella discussione (1) e in appresso quella di Callicle (2) hanno caratteri propri e distinti. Il nuovo interlocutore con molta facilità dimostra quali siano state le concessioni dell' antecedente oratore, onde Socrate è riuscito alla sua prova; e Socrate da sua parte, ora ironicamente ed ora sul serio, mostra vaghezza di meglio approfondir la questione. La gagliardia giovanile di Polo rimuoverà gli errori in cui siano caduti Socrate e Gorgia forse per la debolezza della tarda età loro. L'amicizia che

(1) Capo XVI. Pag. Stef. 461. b. 462. b.
(2) Capo XXXVII. Pag. Stef. 481. b. e seg.

ha pe' sofisti Callicle, la prontezza e la perspicacia dell' ingegno suo dan sicurezza, che quanto risulti dalla discussione con lui, avrà pieno valore anco per gli altri. Così ne' due luoghi sopra indicati noi abbiamo gli anelli che legano e in pari tempo che distinguono le varie parti dell' opera d' arte. Ognuna poi delle quali ha 'l suo peculiare carattere dalla diversa intuizione della vita sottoposta al critico esame; dalla specie diversa degli argomenti con cui quella è combattuta; e dalla forma e dall' andamento del dialogo. Chè il Gorgia platonico rifugge dall' accettare in un oratore la sola apparenza nel campo del giusto e dell' ingiusto e per ciò stesso è vinto, perchè dà pregio ad una abilità formale che difetta di cognizione scientifica. In Polo ci è rappresentata quella incertezza ed instabilità che procede dal suo dar tanto pregio alle lustre esteriori senza tener conto veruno della moralità, mentre l' età giovanile gli toglie ardimento a negare la nobiltà del giusto; e così per l' arte veramente plastica di Platone, egli resta il tipo della immorale mediocrità petulante e volgare. Gli splendori della corte d'Archelao usurpatore, che la via al trono ha cosperso del sangue de' suoi parenti più prossimi, accendono a Polo la fantasia; e fare a suo talento il male impunemente proclama felicità suprema; ma non s' arrischia negare la obbrobriosa macchia che contrae chi fa 'l male, e che fare il male è più vergognoso che non sia il patirlo. All'assoluta negazione della moralità giunge Callicle. Equità, temperanza di desiderii, moderazione delle brame sono invenzioni de' deboli; nè il forte può sottomettervisi. E a queste ardite affermazioni non potendosi dare fondamento scientifico, è lasciato libero corso all' orgoglioso giubilo della libertà del pensiero che l' ha vinta su gli antichi pre-

giudizi. Del Callicle platonico si potrebbono agevolmente trovare imitatori e seguaci in tutti i tempi, e ne' nostri massimamente, che una falsa libertà del pensiero veggono così spesso presa a maschera d'ignoranza. I tre personaggi poi del dialogo nostro, se non temessimo d'abusare del nostro benigno lettore, vorremmo dimostrare come rappresentino veracemente e sotto le loro tre diverse fisionomie l'andamento graduale del culto spirituale e morale d'Atene nell'ultima metà del secolo V.

Ma pur non fermandoci in questo istorico raffronto, che il lettore erudito farà da sè mentalmente, per un solo lato lo vogliamo accennare, cioè, per l'alterezza superba con la quale ogni successivo interlocutore esamina e giudica il dialogo antecedente, esattamente fermando il punto in cui ciascuno è nella contradizione caduto. Al punto poi o vogliam dire, al grado della negazione a cui arriva ciascuno degli interlocutori, perfettamente si conforma la dimostrazione socratica. Fino a che riconosce Gorgia l'essenziale valore della giustizia e della moralità, non è affatto mestieri che Socrate ne faccia dimostrazione; ciò solo ha da provare: che riconoscendolo non si può dare pregio e valore alla vana apparenza. La petulante mediocrità di Polo è presa a' suoi medesimi lacci: egli che non sa darsi piena ragione nè di ciò che encomia altissimamente nè di quello che nega, resta impigliato in una quistione di parole. La capitale dimostrazione è fatta solo nel colloquio con Callicle, che della falsa dottrina ha l'ardimento di accogliere le conseguenze tutte.

Come per la profondità della trattazione, così anche per la esterna forma del dialogo differiscono le tre prime sezioni dell'opera che studiamo. Nel colloquio con Gorgia

il dialogo tiene la via diritta, segue strettamente le conseguenze della logica definizione e limitandone ognora più l'estensione, giunge a dimostrare la contraddizione. Ogni avvertimento all'interlocutore sul metodo della discussione è intralasciato, presupponendo Socrate che Gorgia, affatto com'egli medesimo, pur di raggiungere la verità, ad aver ragione e a soprastar nella disputa non abbadi. La seconda parte invece o 'l colloquio con Polo abbonda d'indicazioni intorno al rigoroso metodo d'esame e di ricerca scientifica, che il Polo platonico affatto ignora. E per ciò che difetto di moralità è necessariamente difetto di scienza per Socrate, anche a Callicle non sono dirette ammonizioni in proposito del metodo logico, ma anzi Callicle rimprovera a Socrate il suo σοφίζεσθαι, ἄνω κάτω στρέφειν e φιλονεικεῖν (1), benchè poi quando è vinto, tacendosi, confessa la sua confusione, nè rifiuta di riconoscere come incontrastabili siano le ragioni di Socrate (2).

Così per la forma esteriore noi abbiamo la partizione naturale del Gorgia a seconda che i diversi personaggi sono introdotti al colloquio. Ma per l'analisi innanzi fatta del dialogo il lettore s'accorgerà che alla partizione rivelataci dalle forme esteriori dell'opera d'arte pienamente risponde il processo del pensiero; il quale appunto per tre gradi avanza così che in ogni grado, o sezione, o colloquio che voglia chiamarsi, svolgasi una questione senza mai rompere la continuità e connessione sino a che si giunga alla ultima conchiusione. Nel primo colloquio la questione che occupa gl'interlocutori, è 'l vero concetto dell'arte onde Gorgia è maestro; e si giunge alla contradizione del retore.

(1) Pag. Stef. 497. a. 511. a. 515. b.
(2) Pag. Stef. 513. c.

Nel secondo si riprende il quesito stesso: ma Polo che non sa star fermo al quesito, dimandando, se la retorica non paia a Socrate qualche cosa di bello trasporta la questione al pregio e al valore della retorica. Stravolta la discussione, viepiù Polo se ne dilunga, dimandando se non sembri a Socrate che potentissimi siano gli oratori; e di qui la prima dimostrazione di Socrate del falso concetto della forza che s'è formato Polo; e appresso l'altra, per la quale a cagione del gran valore da esso attribuito alla forza, tanto che sia potestà di fare il male impunemente, è messo in contraddizione. Nel colloquio con Callicle finalmente la discussione versa sul vero compito della vita e se sia desso adempiuto per lo studio della filosofia, quale Platone l'intende, o per l'esercizio della politica e della retorica; questo è in fatti il problema propostosi non appena incomincia il colloquio, e di questo alla piena soluzione si giunge, come non meno ad esso si riferiscono la critica de' politici ateniesi e le altre pratiche ricerche.

Questa speciale trattazione d'una questione in ciascuna parte dell'opera dà al Gorgia il carattere d'un dialogo veramente parlato anzichè scritto, mentre nella successione de' disputatori sta lo svolgimento dramatico. Ma per chiarire la unità dell'opera d'arte bisogna dimostrare come la serie de' pensieri svolti in ogni sezione del dialogo tendano al medesimo punto e come tutti rispondano ad una sola dimanda. La quale non sarà certo chi dubiti dopo tutto ciò che siamo venuti dicendo, non sia questa: è ella la filosofia, quale Platone la intende, ovver la retorica politica qual era in onore a quel tempo, la esercitazione meglio confacente alla vita?

E a questa dimanda ogni parte del dialogo nostro appunto risponde. La filosofia che s'addimostra tuttavolta come il compito della vita, non è intesa in tutta la sua estensione, nè nella sua significazione più alta: è la etica filosofica o la guida scientifica alla vita morale. E per ciò le dimostrazioni della differenza tra essere e sembrare, tra sapere e credere di sapere, tra bene e piacere sono le parti capitali del dialogo. Il valore poi dell'etica filosofica si dimostra sempre in contrasto alla retorica, la quale, nella pienezza del suo fiorire, ci è offerta come l'organo della politica attività, e così in un rispetto diverso da quello nel quale la retorica stessa è combattuta nel Fedro. Qui la si ravvicina a tutte quelle instituzioni della vita che hanno per loro fine il piacere e che si fondano sopra la pratica esperienza e non su la scienza. Il perchè noi non dubitiamo seguire lo Schleiermacher e il Bonitz, quando affermano che il Gorgia, sotto l'apparenza d'un'alta Apologia di Socrate, è propriamente la difesa che fa Platone di sè medesimo perchè alla partecipazione allo stato preferisca il ritiro nella meditazione filosofica.

VII.

E così giudicando dell'intendimento del Gorgia, ci sembra da ritenere, che questo dialogo, a ragione detto e dall'Hermann e dallo Stallbaum il primo de' maggiori tra' dialoghi dettati da Platone dopo la morte di Socrate, sia da riportare al tempo medesimo in che furono scritti l'Apologia ed il Critone, e quando ancora il dolore della ingiusta morte di Socrate cuopriva di lutto il cuore dello scrittore. Le ragioni piuttosto accennate che svolte dall'Ast

per sostenere la strana tesi che sia stato dettato durante l'accusa, non valgono a persuaderci. Nè d'altra parte sappiamo seguire lo Schleiermacher nella determinazione dell'età del dialogo. Egli lo fa di lungo tratto posteriore, assegnandogli il tempo che seguì al primo viaggio di Platone; e a meglio convalidare la sua giusta sentenza, già da noi accolta di tutto cuore, che 'l Gorgia sia una vera apologia di Platone, riappicca alla questione dell'età del Gorgia certi pretesi attacchi delle Arringatrici d'Aristofane, che sono da riportare intorno al 391. a. C. I segni che a noi paiono manifesti dell'ira e del dolore per la persecuzione ond'era stato vittima Socrate, lo Schleiermacher non volle vedere nè li vide il Socher che il nostro dialogo al Fedone pospose. Noi in essi appoggiandoci, poniamo il Gorgia dopo il Critone e dettato lo riteniamo presso a poco nel medesimo tempo, quasi a propria difesa, in un momento in che i discepoli del Sapiente e i cultori della filosofia avevan forte a temere.

Il dialogo così al quale abbiamo avviato il nostro lettore, è la più splendida apologia da una parte di Socrate, del magistero suo e della disciplina della vita da esso magistero iniziata; dall'altra la rappresentazione purissima della ideale rettitudine della vita, della virtù e pietà che affronta sicura la ingiustizia e la morte, perchè oltre la tomba attende giustizia e premio. In esso si vengono come a raccogliere tutti i pensamenti maturati nel lungo periodo etico socratico della vita di Platone in una splendida unità. E come il Protagora segna la meta del primo stadio socratico, così il Gorgia è quasi il punto centrale del secondo, che in sè accoglie tutti i pensamenti pe' quali la mente del divino autore avanzava la dottrina socratica, pur deponendovi

i primi germi delle alte teoriche che svolgerà nel nuovo periodo. Chi guardi in fatti all' acuta distinzione de' concetti, che la moltitudine volgare suole scambiare, presente le taglienti definizioni del Politico e del Sofista. Chi invece tenga l'occhio intento a gli splendidi insegnamenti intorno all' ordine naturale e morale nel mondo, all' etica norma che impera su la terra, ricongiungendosi alle eterne leggi del mondo, che è al di là della tomba, all' armonia del mondo finito che di quella dell' infinito è come eco ed imagine, si prepara alle grandi dottrine della Politeia e del Timeo. Per le quali i profondamente religiosi presentimenti della vita futura, della non fuggevole caducità dell' anima, e del merito eternamente duraturo e operante della virtù, qui velati della modesta veste del mito popolare, hanno il lor compimento non meno che nelle didattiche e simboliche poesie del Fedro e del Fedone; allo stesso modo che le ricerche nel Gorgia sbozzate su le relazioni del piacere col bene, nel Convito e nel Filebo si compiono.

GORGIA [1]

CALLICLE, SOCRATE, CHEREFONTE,
GORGIA E POLO.

Capo I.
Stef. vol. I.
pag. 447.

Callicle. Alla guerra ed alla battaglia, o Socrate, dicono sia da prender parte sì tardi [2].

Socrate. Che forse siam giunti, come dice il proverbio, a festa finita [ed abbiam ritardato]? [3]

Callicle. E una festa di gala affè. Gorgia ci ha fatto poco prima la più bella e più grande dimostrazione [4].

Socrate. Ci ha colpa qui Cherefonte, o Callicle; che ci ha obbligati a perder tempo in piazza.

Cherefonte. Nulla di male, o Socrate; ci rimedierò ben io. Gorgia è mio amico ed e' ci farà la dimostrazione sua ora, se vuolsi, o se così ti piaccia, un'altra volta.

Callicle. Che di' tu, Cherefonte? Ha forse Socrate vaghezza d' intender Gorgia?

Cherefonte. Siam venuti espressamente per questo.

Callicle. Allor non avete, se così v' aggrada, che da venir da me, in casa: Gorgia è alloggiato presso di me e vi terrà il suo discorso [5].

Socrate. Tu di' bene, o Callicle; ma ch' e' vorrà discuter con noi? Io mi sono proposto d'intender da lui quale sia la virtù dell'arte di costui e che sia ond' e' fa professione e che insegna. L'altra dimostrazione, come dici, a un'altra volta, se la riserbi.

Callicle. Nulla di meglio, o Socrate, che interrogare lui stesso. E di fatti una parte del suo sperimento è stata questa: egli

ha invitato a interrogarlo chiunque volesse di quanti eran presenti, ed ha dichiarato che su tutto risponderebbe [6].

SOCRATE. Certo che tu di' benissimo; Cherefonte, interrogalo tu.

CHEREFONTE. Che gli dimando?

SOCRATE. Chi egli è.

CHEREFONTE. In che modo intendi di dire?

SOCRATE. A quel modo che s'e' fosse un artefice di calzari, e' t'avrebbe a dire ch'egli è un calzolaio: non intendi tu come dico? [7]

Capo II. CHEREFONTE. Bene intendo e così gli farò la dimanda: dimmi, o Gorgia, dic'egli il vero qui Callicle, che tu ti professi pronto a rispondere intorno a qualunque cosa di cui uno t'interroghi?

448. GORGIA. Il vero, o Cherefonte; ed in fatti testè l'ho proclamato io medesimo, e dico di più che niuno da molti anni oramai mi volse dimanda che a me fosse nuova.

CHEREFONTE. Facile dunque egli è a te di rispondere, o Gorgia.

GORGIA. N'è presto fatta la prova, o Cherefonte.

POLO. Per Giove! ma se ti piace, o Cherefonte, piuttosto con me; chè Gorgia parmi non ne debba omai poter più, tanto a lungo ha discorso.

CHEREFONTE. Che di' tu, o Polo, ti crederesti forse di poter rispondere meglio di Gorgia?

POLO. Che c'entra questo, pur ch'io a te soddisfaccia?

CHEREFONTE. Oh nulla: ebbene, poichè vuoi, mi rispondi.

POLO. Interroga pure.

CHEREFONTE. Ora t'interrogo: se Gorgia fosse in quell'arte sapiente nella quale è Erodico il fratel suo [8], come l'avremmo da chiamare a dovere? non forse con lo stesso nome che quello?

POLO. Sicuramente.

CHEREFONTE. Chiamandolo dunque un medico, diremmo il suo vero nome.

POLO. Sì.

CHEREFONTE. E dov'egli esperto fosse di quella medesima arte che esercita Aristofonte d'Aglaofonte o il fratel suo [9], come lo avremmo noi da chiamare?

Polo. Egli è di per sè chiaro: pittore.

Cherefonte. Ed ora da ch'egli è pure in una qualche arte maestro, come l'avrem noi da appellar rettamente?

Polo. O Cherefonte, hannovi nel mondo arti molte dalla esperienza industremente trovate: chè la sperienza ne fa passare la vita secondo i dettami dell'arte, la inesperienza invece ne fa vivere a caso. Di queste varie arti partecipano chi ad un modo chi a un altro; ma delle ottime gli ottimi, e di questo numero è Gorgia nostro, il quale professa l'arte che di tutte è bellissima (10).

Socrate. Bene apparecchiato invero, o Gorgia, mostrasi Polo a tenere ragionamenti; sol ch'e' non attiene quello che a Cherefonte ha promesso. Capo III.

Gorgia. E che più specialmente, o Socrate?

Socrate. Alla dimanda non mi pare affatto ch' egli risponda.

Gorgia. Ebbene se vuoi, interrogalo tu.

Socrate. No, ma dove tu volessi rispondermi, te interrogherei molto più volentieri; Polo, per ciò che ha detto, m'ha fatto certo ch'egli abbia messo più studio in quella che chiamano la retorica che non nel disputare.

Polo. Perchè, o Socrate?

Socrate. Perchè, Polo mio, avendoti dimandato Cherefonte di che arte Gorgia è maestro, tu ti metti a lodar l'arte sua, quasi qualcuno ne avesse detto vituperio, ma quale poi questa arte si sia, non hai detto in risposta.

Polo. E non ho io risposto com'ella sia la bellissima in fra tutte?

Socrate. Certamente. Ma nessuno dimandato t'aveva quali si avesse pregi l'arte di Gorgia, sì qual ella si fosse e qual s'avesse Gorgia a chiamare. Come dunque Cherefonte ti faceva già la sua dimanda e tu opportunamente e per le brevi gli davi risposta, così ora voglimi dire quale sia quest'arte e che nome s'abbia da dare a Gorgia. Che anzi, o Gorgia, dinne tu stesso che nome ti s'abbia da dare, come maestro di che arte? 449.

Gorgia. Della retorica, o Socrate.

SOCRATE. Retore adunque t'avrem noi da chiamare?

GORGIA. E buono, o Socrate, se qual'io, al dir d'Omero, *me medesmo vanto,* vuoi darmi il nome.

SOCRATE. Bene il voglio.

GORGIA. Così dunque m'appella.

SOCRATE. E direm forse tu valga a far cotali anco gli altri?

GORGIA. Veramente io fo professione di ciò, nè già qui solamente, ma da per tutto (11).

SOCRATE. Vorrestu dunque, o Gorgia, com'or ora facevamo, continuare la disputa, or interrogando ed or rispondendo, ma a patto di serbare per un'altra volta quella lungaggine di discorsi che Polo avea cominciato? Guarda però a quel che prometti di non mancare, e alle dimande rispondi per le brevi.

GORGIA. V'hanno, o Socrate, tuttavia di tali risposte per le quali è necessità d'andar per le lunghe col discorso; mi studierò nullameno di tagliar corto; perchè io ti dico anche questo: niuno saprebbe significare in più brevi termini de' miei la stessa cosa (12).

SOCRATE. Questo fa, o Gorgia, al caso mio: e dammene buona prova, di cotesto parlar breve; de' lunghi discorsi un'altra volta.

GORGIA. Te la darò ben io; e tu avrai a dire di non aver mai udito chi parlasse più breve (13).

Capo IV. SOCRATE. Or bene: tu ha' detto d'esser maestro nell'arte retorica e di saper far retore anco altri; la retorica intorno a che (14) mai versa? a quel modo cioè che l'arte del tessere intorno alla fabbricazione delle vesti? Non è così?

GORGIA. Sì.

SOCRATE. E non forse la musica alla composizione delle melodie?

GORGIA. Sì.

SOCRATE. Affè d'Era, o Gorgia, ch'io m'ho bene a lodare delle tue risposte, perchè tu mi rispondi quanto è mai possibile brevissimo.

GORGIA. Ben io mi credo, o Socrate, di fare opportunamente così.

Socrate. Tu ha' ragione: ma or via a questo stesso modo rispondimi anco in proposito della retorica; di che mai ella è scienza?

Gorgia. De' discorsi.

Socrate. Ma di quali, o Gorgia? di quelli forse che ne fan conoscere la dieta, per la quale gl' infermi possano rinsanicare?

Gorgia. No.

Socrate. Dunque non ogni fatta discorsi concerne la retorica.

Gorgia. No.

Socrate. Eppure ne rende abili a parlare.

Gorgia. Sì.

Socrate. E come a parlare fors'anche a pensare? (15)

Gorgia. Come no?

Socrate. E la medicina dunque, di cui testè dicevamo, fa abili a pensare e a dir de' malati? 450.

Gorgia. Per forza.

Socrate. Anco la medicina dunque, come pare, concerne i discorsi.

Gorgia. Sì.

Socrate. Ma quelli intorno le malattie.

Gorgia. Appunto.

Socrate. E non così pur la ginnastica concerne i discorsi in proposito degli abiti buoni e mali de' corpi?

Gorgia. Sicuramente.

Socrate. E così è pure delle altre arti, o Gorgia: ciascuna di esse que' tali discorsi concerne, i quali toccano l'obbietto ond'essa è arte.

Gorgia. E' pare.

Socrate. Perchè dunque le altre arti tu non le chiami retoriche benchè concernano i discorsi, coladdove questa, perchè versa intorno a' discorsi, tu la chiami retorica?

Gorgia. Perchè, o Socrate, nelle altre arti, ad opere di mano e ad atti di tal fatta si riduce, per dirlo in breve, tutta la scienza; ma nella retorica non v' ha atto materiale nessuno ed ogni atto e facoltà (16) sua è per via di discorsi. E per questo io fo giudi-

zio che l'arte retorica versi intorno a' discorsi e affermo di far retto giudizio.

Capo V. Socrate. Ch'io non intenda quale tu voglia dirla? ma lo saprò più chiaramente in appresso. Or mi rispondi: arti ne abbiamo, non è vero?

Gorgia Sì.

Socrate. Di tutte quante le arti, i' mi penso, che il più gran numero è di quelle che massimamente consistono nelle opere e poco abbisognano della parola; alcune poi non ne abbisognano affatto, tanto che possono eziandio esercitarsi in silenzio, come la pittura, la scultura ed altre molte. Or è nel numero di queste che parmi tu neghi la retorica esser compresa. Non è egli così?

Gorgia. Perfettamente tu hai inteso, o Sòcrate.

Socrate. Ve n'ha poi altre delle arti le quali tutte consistono nel discorso, e all'operare, per dirla com'è, o non ricorrono affatto, ovvero pochissimo, quali sono l'aritmetica, il calcolo (17), la geometria, il giuoco delle pietruzze (18) ed altre arti molte, delle quali alcune appena agguagliano con gli atti i discorsi, e le più con questi quelli avanzano di gran lunga, od anzi ogni loro facoltà e potenza è nel discorso. E una appunto di tali, parmi tu dica sia la retorica.

Gorgia. Tu cogli nel vero.

Socrate. Ma nessuna di queste tali arti io credo tuttavia che tu vorresti chiamare retorica, benchè espressamente tu abbia ciò detto, che la retorica ha ogni sua facoltà nel discorso; e se uno volesse cavillare su le parole, potrebbe farsi ad argomentare così: dunque, o Gorgia, tu chiami retorica l'aritmetica? Se non che guarda bene ch'io non credo nè l'aritmetica nè la geometria tu le chiami retorica.

451. Gorgia. Ben t'apponi, o Socrate, e intendi a dovere.

Capo VI. Socrate. Or ben dunque anco tu dammi la risposta della quale ti ho ricercato. Se la retorica in fatti è una di quelle arti, che fanno ne' discorsi massimo fondamento, anco altre arti si danno pure cotali; per ciò ingegnati a dirmi in proposito di che la si trovi ad avere questa sua massima facoltà ne' discorsi la retorica. A quel modo medesimo che se

uno mi dimandasse di qualcheduna dello arti delle quali or or parlavamo; e, o Socrate, mi dicesse, che è ella l'arte aritmetica? i' gli direi, come tu ha' fatfo testè, che la è una di quelle, le quali hanno la loro facoltà nel discorso. E s'egli insistesse: in proposito di che? i' soggiungerei: in proposito del pari e del dispari e della quantità dell'uno e dell'altro. Se poi ancora mi dimandasse: e 'l calcolo che arte è ella? risponderei che anch'essa è di quelle che hanno lor facoltà nel discorso; ed egli insistendo: in proposito di che? soggiungerei appunto come coloro che fanno la rassegna de' voti in parlamento *quanto a tutto il resto* (19) il calcolo è qual l'aritmetica, per ciò che concerne l'obbietto medesimo, il pari e il dispari: ma soltanto v'ha questo divario che 'l calcolo considera e in sè e relativamente le quantità del pari e del dispari. E così pure dove uno m'interrogasse quanto all'astronomia; dopo ch'io avessi detto che anch'ella ha tutto il suo fondamento nel ragionamento, s'egli mi dimandasse, ma i ragionamenti dell'astronomia intorno a che versano, o Socrate? i' gli soggiungerei intorno al moto degli astri e del sole e della luna e alla relazione della celerità in fra loro.

Gorgia. Ben tu risponderesti a dovere, o Socrate.

Socrate. Or dunque via a te, Gorgia: è ella la retorica una di quelle, che ogni cosa risolvono ed ogni loro parte compiono per via del discorso o no?

Gorgia. Così è.

Socrate. Di' dunque intorno a che mai, e che sia ciò in che versano i discorsi de' quali usa la retorica?

Gorgia. Quello che v'ha di meglio e di più grande tra le cose umane (20).

Socrate. Ma anco questo, Gorgia mio, è dubbio e per nulla chiaro. Tu avrai di certo sentito qualche volta cantar ne' conviti quello Scolio, nel quale fanno questa enumerazione i cantori: per prima ottima cosa è l'esser sano, poi per seconda esser bello, e in terzo luogo, dice il poeta della canzone, aver conseguito senza inganni ricchezze (21).

Capo VII.

Gorgia. Ben l'ho sentita; ma che ci ha egli ora che fare?

Socrate. E' ci ha che fare, perchè sul momento ti si potreb-

452.

bono appresentare quanti son maestri in quelle arti che ha lodate l'autore della canzone: il medico, il maestro di ginnastica e il buon massaio; e pel primo il medico si farebbe a dire (22): Gorgia t' inganna, o Socrate; l'arte sua da vero che non risguarda il massimo bene per gli uomini, sì la mia. E s'io gli dimandassi: chi sei tu che sì parli? i' son medico, probabilmente risponderebbemi. Che di' tu? che forse è frutto dell'arte tua il massimo bene? Come no? e' mi replicherebbe: e' non è la buona salute? qual altro v' ha maggior bene della salute per gli uomini? Appresso a lui il maestro di ginnastica si farebbe a dire: i' avrei bene, o Socrate, da meravigliarmi, se Gorgia potesse dell'arte sua mostrarti frutto maggiore ch'io della mia; ed io da mia parte interrogandolo: chi ti se' tu, o uomo, e qual è 'l fatto tuo? Ed egli risponderebbemi: maestro di ginnastica io sono e render gli uomini belli e forti del corpo è 'l fatto mio. Dopo il maestro della ginnastica, si leverebbe poi a parlare il massaio con gran dispregio, io credo, di tutti gli altri: guarda un po', Socrate, direbb'egli, se t'appaia bene maggiore della ricchezza, vuoi presso Gorgia, o vuoi presso un altro chiunque. No' potremmo dire a costui: e che? se' tu forse di tanto bene l'autore? E' direbbe che sì. Chi se' tu dunque? Buon massaio son io. E che? giudichi tu essere la ricchezza il massimo de' beni per gli uomini? soggiungeremo: e come no? replicherà egli. Tuttavia sostiene qui il nostro Gorgia, no' potremo ancor seguitare a dire, che l'arte sua sia fonte di maggior bene che non la tua. E a questo punto la è cosa certissima, ch'egli dirà: che è mai questo bene? e Gorgia mi dia la risposta. Or dunque via, fa' conto, o Gorgia, d'essere interrogato da questi cotali e da me, e rispondi che sia mai quello tu dici essere il massimo bene per gli uomini e del quale tu medesimo ti dai per autore.

Gorgia. È quello, o Socrate, che in verità è 'l massimo bene e cagione ad un tempo di libertà per gli uomini in generale ed insieme dello aver imperio su gli altri nel proprio stato a ciascuno.

Socrate. Che è egli dunque ciò che tu di'?

Gorgia. Io intendo dire l'esser buono a persuadere, per via di discorsi, i giudici in un giudizio, i consiglieri in consiglio e i convenuti in parlamento; e così in ogni radunanza, qualunque ella si sia radunanza di cittadini (23). Nella quale, a rispetto di questa facoltà medesima, il medico t'avrà aspetto d'un servo e pur d'un servo il maestro della ginnastica; e quel tuo buon massaio apparirà tale a profitto altrui e non già suo; anzi a profitto di te che abile sei a parlare e a persuadere le moltitudini.

Capo VIII.

Socrate. Or, parmi, o Gorgia, tu m'abbia dimostrato a un di presso che arte ritenga sia la retorica; e s'io t'intendo alcun poco, tu affermi che la retorica è effettrice di persuasione (24), ed ogni suo valore ed intendimento fa capo a ciò: ovvero puoi dirmi che la retorica riesca a qualche cosa di più che ad ingenerare la persuasione nell'animo di chi ne ascolta?

453.

Gorgia. No, o Socrate; parmi tu l'abbia definita benissimo: egli è questo il punto capitale di lei.

Socrate. Ascoltami pertanto, o Gorgia; tu sai che se v'ha uno, il quale abbia vaghezza di disputar con un altro, proponendosi di conoscere ciò intorno a cui versa la disputa, io son quel desso appunto: e lo stesso giudico sia di te (25).

Gorgia. Che vuol dir ciò, o Socrate?

Socrate. Ora te lo dirò. Questa persuasione che procede dalla retorica, qual ella si sia, secondo tu dici, e di quali cose la sia persuasione, sappi bene ch'io non intendo chiaramente; pur mi sospetto qual ella sia e di che fatta cose intenda parlare: nullameno io ti farò dimanda, qual ella sia la persuasione che tu di' procedere dalla retorica e intorno a che versi. Ma da che io ne sospetto a che ne farò a te dimanda e nol dirò io medesimo? non già per te ma in grazia del discorso, affinchè proceda in modo che ci apparisca quanto più manifesto ciò onde si tratta. Pon mente adunque se ti paia ch'io a dovere t'interroghi. Se per esempio i' mi ti facessi a dimandare di che specie pittore è egli Zeusi (26) e tu mi rispondessi: egli è pittor di figure, potrei io ragionevolmente dimandarti, di che fatta figure? non è vero?

Gorgia. Sicuramente.

SOCRATE. Forse perchè hannovi altri pittori che dipingono molte altre figure?

GORGIA. Per ciò appunto.

SOCRATE. E se non v'avesse verun altro pittore che Zeusi, avresti tu risposto a dovere?

GORGIA. Come no?

SOCRATE. Or via dunque e tu fa' lo stesso per la retorica: ti par egli forse che sola la retorica dia la persuasione, ovvero anco altre arti? E questo poi aggiungo: chiunque insegna una qualche cosa, di ciò che insegna, ne fa o no persuasi?

GORGIA. Non solo, o Socrate, ma più d'ogni altro e' persuade.

SOCRATE. Ebbene ritorniamo alle arti delle quali parlavamo testè: l'aritmetica la non c' insegna quanto risguarda i numeri e chi sia aritmetico ugualmente?

GORGIA. Sicuramente.

SOCRATE. E la non ci persuade fors'anco?

GORGIA. Sì.

SOCRATE. Effettrice di persuasione la è dunque anco l'aritmetica.

GORGIA. E' pare.

SOCRATE. E se alcuno per caso ci dimandasse di quale mai persuasione e a rispetto di che, gli risponderemmo forse di quella che ne ammaestra intorno al pari e al dispari ed alla 454. quantità loro? e così pure di tutte le altre arti che testè abbiamo enumerato, no' avremo da fare dimostrazione, com' elleno siano effettrici di persuasione, e di quale, e in proposito di che, ovvero no?

GORGIA. Certo.

SOCRATE. La non è dunque la retorica sola effettrice di persuasione.

GORGIA. Dritto ragioni.

Capo IX. SOCRATE. Poichè dunque la non è essa sola che dà questo effetto, ma eziandio altre lo danno, a buon diritto, come pel pittore, potremmo tornare a dimandare: di che specie di persuasione e della persuasione di che è arte la retorica? Non ti par giusto, si torni a fare questa dimanda? (27)

Gorgia. A me sì.

Socrate. E tu dunque rispondici, se così ti par veramente.

Gorgia. Di quella tal persuasione io parlo, o Socrate, ond'è il caso, come or ora ho detto, ne' tribunali e nelle altre radunanze, e concerne ciò che sia giusto ed ingiusto.

Socrate. I' m'aspettava bene anch' io che tu parlassi di questa tal persuasione qui e a proposito di ciò, o Gorgia: ma tu non devi meravigliarti ch' io torni a fare dimanda intorno a quello che già sembra chiarito: come già ho detto, non per te, ma perchè il discorso abbia il suo naturale svolgimento, i' ritorno su la dimanda; affinchè non ci assuefacciamo così a forza di sottintesi a prevenire i pensieri l'uno dell'altro, ma tu possa secondo il tuo intendimento spiegarli a tua posta.

Gorgia. E rettamente, parmi, tu adopri, o Socrate.

Socrate. Innanzi dunque; e facciamo anche questa considerazione. Ammetti tu il sapere qualche cosa?

Gorgia. Io l'ammetto.

Socrate. E ancora: il credere?

Gorgia. Ancora.

Socrate. E che dunque ti par egli che siano una cosa medesima sapere e credere, istruzione e fede, ovvero diverse?

Gorgia. Io mi penso, o Socrate, che le sien cose diverse.

Socrate. E ben invero tu pensi: e di qui lo riconosci: che s'uno ti dimandasse: v'ha egli, o Gorgia, una fede falsa e una vera, tu gli risponderesti affermativamente, cred' io.

Gorgia. Certo.

Socrate. E seguitando: v'ha pure una cognizione vera e una falsa?

Gorgia. Non già.

Socrate. Indi è manifesto che le non sono una cosa medesima.

Gorgia. Ben t'apponi.

Socrate. Eppure tanto quelli che sanno, quanto quelli che credono, son persuasi.

Gorgia. Così è.

Socrate. Ammetti dunque si stabiliscano due specie di per-

suasione, l'una che ne dia la fede senza la scienza, e l'altra invece la scienza?

Gorgia. Appunto.

Socrate. E quale delle due specie di persuasione dà ella la retorica in rispetto al giusto e all'ingiusto ne' tribunali e nelle altre adunanze? da quale il credere senza sapere procede, e da quale il sapere?

Gorgia. Manifestamente, o Socrate, da quella onde procede la credenza.

455. Socrate. La retorica dunque, come si pare, è effettrice di quella persuasione che ci fa credere, non di quella che ci ammaestra intorno al giusto e all'ingiusto.

Gorgia. Sì.

Socrate. Nè l'oratore, per conseguenza, si fa maestro di giustizia e d'ingiustizia ne' tribunali e nelle altre adunanze, ma solamente infonde una credenza; ch'e' non potrebbe di fatti, in così breve tempo, ammaestrare tanta moltitudine intorno a tanto gravi argomenti [28].

Gorgia. No certo.

Capo X. Socrate. Or via dunque vediamo che sia mai da pensare intorno alla retorica, ch'io in vero non valgo a raccapezzarmivi. Quando la città tenga la pubblica radunanza per la elezione de' medici [29], o degli armatori delle navi o d'artefici di qualsivoglia altra specie, l'oratore non avrà allora da dar consiglio veruno? egli è in fatti manifesto che in qualunque elezione s'abbia da scegliere sempre il più abile. E neppure quando si disputa della costruzione di mura o di porti o di arsenali, chè si spetterà di trattarne a gli architetti; nè quando la consulta sia per la elezione de' capitani o per un progetto di guerra contro i nemici o per la occupazione di terre, che allora gli uomini di guerra han da dare consigli, ma non già gli oratori. Che ne dici, Gorgia? Tu stesso oratore essendo e per di più abile ad ammaestrar gli altri nella oratoria, bene sta che apprendiamo da te quello la tua arte risguarda. E con ciò fa' conto ch'io lavoro a tuo pro'; chè v'ha bene qui dentro qualcuno, il quale brama addivenir tuo scolare, com'io so d'altri e ben molti cui forse ritien la vergogna di

farti tali dimande; quand' io dunque t' interrogo, fa' conto di esser anco interrogato da essi: che ce ne verrà, o Gorgia, se ci mettiamo nella tua disciplina? intorno a che potremo dare alla città consigli? forse intorno al giusto e all' ingiusto soltanto, ovvero anche intorno a ciò di cui Socrate ha parlato fin ora? Fa' tu di rispondere a cotestoro.

GORGIA. Ben io mi studierò, o Socrate, di mettere affatto in aperto la virtù tutta quanta della retorica: tu m' hai in fatti messo in su la buona via. Chè tu ha' da saper certamente, come quegli arsenali e quelle mura degli Ateniesi e 'l buon ordinamento de' porti furon opere condotte sul consiglio di Temistocle e in parte di Pericle ma non già su quel degli artefici.

SOCRATE. Di Temistocle io l' ho sentito dire, o Gorgia; Pericle poi l' ho udito io medesimo, quando ne consigliava di alzare il muro di mezzo (30).

GORGIA. Anco quando si tratti de' partiti a cui tu accennavi, o Socrate, vedi dunque, che sempre gli oratori il partito propongono e vincono. 456.

SOCRATE. E di ciò meravigliato, o Gorgia, io torno a dimandarti: qual è ella mai questa virtù della retorica? Divina affatto la mi si mostra, quand' io questa sua ampiezza considero.

Capo XI.

GORGIA. E tu ne conoscessi, o Socrate, tutta la comprensione; chè in fine, per dirla in breve, ogni altra facoltà ella comprende in sè stessa. E te ne do subito una grandissima prova: già più volte, andando col fratel mio e con altri medici da qualche ammalato, il quale o non voleva bere una pozione o sottostare ad un' amputazione o all' applicazione del fuoco, non riuscendo il medico a persuaderlo, m' accadde lo persuadessi io medesimo, nè per virtù d' altra arte se non della retorica. Ugualmente io sostengo, che, dove s' appresentino a qual tu voglia città un uomo ben versato nella retorica ed un medico, se sia il caso di contendersi per via di discorsi, qual abbia da essere eletto medico tra' due, del medico non si farebbe conto veruno, ma riuscirebbe eletto, se così gli piacesse, il più abile a tenere il discorso. E se il contrasto fosse con

qualunque altro che un'altra professione esercitasse, chi nella retorica è versato, sempre riuscirebbe a farsi eleggere meglio che l'altro. Non v'ha in fatti subbietto, del quale chi di retorica sappia, non parli alla moltitudine con maggior persuasione di chi che sia tra quanti esercitano una professione. Tale e sì grande è dunque la virtù di quest'arte; della quale pertanto è da usare come d'ogni altra arte che per contese s'adoperi. Ed in vero di queste cotali arti, che servono per le contese, uno non userebbe già contro qual si sia degli uomini; per ciò che uno il pugilato abbia appreso e il pancrazio e 'l maneggio dell' armi (31), all' intento d'aver sempre il disopra tra amici e nemici, non per questo percuoterà, o darà di punta, o manderà all'altro mondo gli amici. Nè, in fe' di Giove, per ciò che uno, dopo aver frequentato la palestra ed essersi fatto aitante del corpo e pugilatore valente, abbia in appresso o il padre o la madre percosso o qualunque altro de' suoi famigliari od amici, s'avranno per questo da prendere in odio i maestri della ginnastica e quelli che ne insegnano l'esercizio delle armi e dalle città discacciarli. Eglino in vero quegli esercizi ne insegnano, perchè ne facciamo prova, secondo 457. giustizia, contro gl'inimici e chi ne offenda, difendendoci e non provocando; e chi ne travolge il fine, abusa di quella tal facoltà ed arte. E' non sono dunque per ciò da ritenere malvagi i maestri di esse arti, nè esse sono da chiamarsi in colpa e da giudicar male; ma sì coloro, io mi penso, che non ne usino rettamente. Ora lo stesso ragionamento vale appunto anco per la retorica: l'oratore è buono a parlare al cospetto di tutti e di tutto, riuscendo facilmente a far persuase le moltitudini di che che voglia; ma non per questo avrà da torre a' medici la lode che loro si spetta, per ciò, dico, che il medico sia abile a tanto, nè a gli altri che professan le arti; ma della retorica s'ha da usare secondo giustizia, come appunto d'ogni arte che serva per le contese. Che s'anco qualcuno, addivenuto abile nella retorica, di tale facoltà ed arte abusando, commetta in appresso ingiustizia, non s'ha già da prendere in odio chi in quella l'abbia ammaestrato e dalla

città discacciarlo. Chè questi ad un retto uso ne lo ammaestrò, ed egli per contrario intendimento la mise in opera; ond'è giustizia, s'abbia in odio chi a retto fine non n'usa e questo si mandi in bando ed anco si metta a morte, ma non chi lo abbia in essa ammaestrato.

Capo XII.

Socrate. Io ritengo, o Gorgia, che tu pure abbia delle dispute lunga pratica e quindi sovr'esse abbia fatto questa osservazione, come non è sempre facile, che intorno a ciò onde si accingono a disputare, bene s'intendano e dopo avere vicendevolmente insegnato ed appreso, sciolgano tranquilli i disputatori tra loro il convegno; ma invece, quando intorno a qualche punto è contrasto, se dicasi da una parte che l'altra non ha ragionato a dovere, ovvero con bastante chiarezza, di subito si sdegnano e, giudicando sia per invidia ciò detto, finiscono col contendere tra di loro e non andare più innanzi nella ricerca che si eran proposti. E allora alcuni si separano anche in bruttissimo modo dopo essersi ingiuriati e dopo dette e udite di loro medesimi villanie da far dolore a gli astanti che si sian mai pensato di rendersi di cotali uomini ascoltatori. Ma già, perchè dico io mai tali cose? Perchè appunto mi pare, tu abbia ora detto cose non affatto consentanee nè perfettamente d'accordo con quello hai prima ragionato della retorica. Temo quindi a farti obbiezione, tu non sospetti di me, quasi parli non già per desiderio vivissimo che si chiarisca la cosa, ma in odio tuo. Per ciò se anco tu fossi un di quegli uomini del cui numero io sono, col più gran piacere ti vorrei interrogare: dove no, lascerò andare. Ed io del numero di quali mi sono? di quelli che si lasciano contraddir volentieri, quando m'accada di dir cosa non vera, e che d'altra parte volentieri contraddicono se uno al ver non s'apponga, nè hanno men caro d'essere contraddetti che di contraddire. Quello in fatti giudico sia tanto maggior bene, quanto è maggior beneficio liberar sè medesimo da un male gravissimo che non liberarne altrui. Nè invero io stimo, v'abbia per l'uomo altro danno sì grave, quanto lo avere falso concetto di ciò intorno a cui ora versa il nostro discorso. Se dunque tu pure affermi esser tale, disputiamo: se invece ti

458.

paia miglior consiglio che si lasci andare, e noi a questo punto smettiamo e interrompiam la ricerca.

Gorgia. Ben anch'io affermo, o Socrate, d'esser tal uomo, quale tu l'hai descritto: se non che forse egli è qui da aver riguardo a gli astanti. Da un pezzo, prima che voi veniste, ho fatto io a cotestoro lunghe dimostrazioni, ed ora forse, se ci mettiamo a disputare, andremmo ancor per le lunghe. Egli è dunque da aver riguardo per essi, non ne avessimo a trattener qualcheduno, che abbia qualche altra cosa da fare.

Capo XIII. Cherefonte. Voi medesimi udite, o Gorgia e Socrate, il rumore che fa questa gente pel vivo desiderio che ha d'ascoltarvi, se d'alcunchè favelliate: quanto poi a me, non mi venga mai tanto da fare, ch'io debba intralasciando cotali ragionamenti e così ben condotti, dar opera ad altro.

Callicle. Per gli dei, o Cherefonte, anch'io sebbene già a molti di tali conversari mi sia trovato presente, non so se mai n'abbia avuto tanto diletto, quanto ora ne ho: il perchè mi fareste grazia grandissima, se anco voleste disputar tutto il giorno.

Socrate. Per la mia parte, o Callicle, non v'ha alcuna difficoltà, sol che Gorgia lo voglia.

Gorgia. D'ora in poi, o Socrate, sarebbe vergogna per me non volerlo, dopo essermi offerto a rispondere a chiunque mi facesse dimanda. Per ciò, se così è 'l lor gradimento, ragiona e m'interroga di che tu voglia.

Socrate. Senti dunque, o Gorgia, quello che m'ha fatto meravigliare nelle cose da te discorse. Forse ch'io ben non t'intendo, mentre tu bene ragioni. Tu hai detto esser abile a far esperto della retorica chi voglia mettersi nella tua disciplina.

Gorgia. Sì.

Socrate. E sovra ogni argomento, tanto da essere accetto alle moltitudini, non già ammaestrandole ma persuadendole?

459. Gorgia. Appunto.

Socrate. Tu hai detto or ora che anco per ciò che la sanità risguarda, più del medico sarà abile a persuader l'oratore.

Gorgia. E di vero l'ho detto, almeno dinanzi alla moltitudine.

Socrate. E questo tuo dinanzi alla moltitudine è forse lo stesso che dinanzi a chi non se ne intende? Imperciocchè dinanzi a chi se ne intenda, e' non sarà davvero meglio persuasivo d'un medico.

Gorgia. Giusto tu parli.

Socrate. E dunque s'egli è meglio persuasivo del medico, egli è più abile a persuadere di chi sa?

Gorgia. Così è.

Socrate. Pur non essendo medico, non è vero?

Gorgia. Sì.

Socrate. Chè chi non è medico, non se ne intende, e chi è tale, sì.

Gorgia. È chiaro.

Socrate. Così dunque chi non sa, è meglio abile di chi sa a persuader gl'ignoranti, una volta che 'l retore più del medico è abile a persuadere. Non è questa la conseguenza che ne discende?

Gorgia. Questa n'è appunto la natural conseguenza.

Socrate. Ed anco per tutte le altre arti dunque in questa medesima condizione si trovano il retore e la retorica: cotalchè nulla importa ch'ella conosca come veramente le cose siano in loro stesse, sol che trovi un qualunque artificio, pel quale paia a chi non se ne intenda, ch'ella ne sappia più di chi se ne intende.

Capo XIV.

Gorgia. E non è egli questo il gran comodo, o Socrate, non apprendendo tutte le altre arti, ma invece una sola, non esser per nulla inferiore a chi le arti professa?

Socrate. Se sia o no inferiore il retore a gli altri per questa sua condizione, noi lo considereremo in appresso, dove a ciò ne conduca il ragionamento; ma ora anzi tutto prenderemo ad esaminare, se a rispetto del giusto e dell'ingiusto, e del brutto e del bello, e del bene e del male si trovi chi esperto sia della retorica, nella condizione medesima che a rispetto di ciò che attiene alla sanità e a tutto il resto che le altre arti concernono, tanto che ignorando ciò che sia buono e che male, che bello e che brutto e che giusto od ingiusto, pur valga a fabbricare intorno a ciò una certa qual

persuasione, da sembrare al cospetto degl' ignoranti ch' egli, non se ne intendendo, ne sappia di più di chi se ne intende. Che forse e' dovrà già averne nozione e dovrà venire già in ciò preparato ad apprender da te la retorica? O che tu altrimenti, maestro della retorica, non già che in ciò lo instruisca, chè questo non è ufficio tuo, saprai pur fare in modo che paia dinanzi a' molti, che tali cose pur non sapendo, e' le sappia e buono apparisca, ancorchè non sia? Ovvero sarai tu impotente ad ammaestrarlo nella retorica, se pria non abbia scorto quanto a ciò il vero, o, come altramente va, o Gorgia, 460. la cosa? In nome di Giove, disvelane, come tu ha' detto testè, qual è mai la possanza della retorica?

Gorgia. Affè, o Socrate, ch' io credo che s' egli a caso ignorassele, anche queste cotali cose da me apprenderebbe.

Socrate. Piano un momento, chè tu ha' detto benissimo. Se avrai da fare alcuno abile nella retorica, di necessità ch' egli dovrà conoscere il giusto e l' ingiusto, vuoi prima, o vuoi dopo che sia da te instituito.

Gorgia. Certamente.

Socrate. E dunque? chi abbia appreso ciò che attiene al fabbricare, non è desso mastro muratore?

Gorgia. Sì.

Socrate. E chi la musica, non è musico?

Gorgia. Sì.

Socrate. E medico è chi conosca di medicina, e così di tutto il resto secondo la ragione medesima; chiunque una cosa abbia appreso, tale è quale fa cadauno la cognizione acquistata?

Gorgia. Sicuramente.

Socrate. Dunque secondo questo ragionamento, anche chi appreso abbia quello che è giusto, giusto sarà.

Gorgia. Senza alcun dubbio.

Socrate. E il giusto opera poi secondo giustizia.

Gorgia. Sì.

Socrate. E la non è dunque necessità che sia giusto chi è abile nella retorica, e che l' uom giusto voglia fare opere giuste?

Gorgia. E' pare.

Socrate. Nè giammai dunque l'uom giusto vorrà commettere ingiustizia.

Gorgia. Per forza.

Socrate. E chi esperto sia della retorica per forza di necessità, secondo questo ragionamento, dovrà esser giusto.

Gorgia. Sì (33).

Socrate. Dunque chi sa di retorica, non vorrà mai fare ingiustizia.

Gorgia. Almeno non pare.

Socrate. Ti ricordi tu d'aver detto poco fa che non si hanno da chiamare in colpa i maestri della ginnastica nè da mandarli in bando dalle città, se mai un pugilatore abusi dell'arte del pugilato e commetta ingiustizia? e così pure ugualmente, se un oratore abusi fino a fare ingiustizia con la retorica, non è a chiamarne in colpa chi gliela abbia insegnata, nè da sbandirlo dalla città, ma sì s'avrà da prendersela con chi ha commesso la ingiustizia e non ha usato a bene della retorica? Tutto ciò è stato o no detto? Capo XV.

Gorgia. È stato detto.

Socrate. Ma ora quest' istesso che è versato nella retorica, non abbiam veduto chiaramente che tale è da non poter mai fare ingiustizia? Non è così?

Gorgia. Noi l'abbiamo veduto.

Socrate. E già in su' primi nostri conversari, o Gorgia, è stato detto, che la retorica versi non già ne' ragionamenti del pari e del dispari, ma in quelli che concernono giusto ed ingiusto. Non è vero?

Gorgia. Sì.

Socrate. Ed io allora che tu facevi questa dimostrazione, conghietturai, non potesse mai la retorica essere ingiusta, come quella che fa sentire ragionamenti intorno alla giustizia; ma quando poi poco appresso affermasti che anco l'oratore poteva ad ingiusto fine usare della retorica, facendone in me stesso le meraviglie e giudicando le due affermazioni non concordassero, uscii in quel tal discorso, che dove tu pure, com'io, ritenessi a profitto l'essere contradetto, sarebbe stato 461.

prezzo dell'opera disputarne, dove no, che lasciassimo andare: ma in appresso, facendo noi la disamina, tu stesso vedi come siam venuti a stabilire essere impossibile che chi sappia di retorica, usi ad ingiustizia della retorica e deliberatamente voglia fare ingiustizia. Ma per esaminare come stiano veramente le cose, pel cane, o Gorgia, che non è 'l caso d'una breve conversazione.

Capo XVI.

Polo. Ma che, Socrate? la pensi tu proprio della retorica così com'ora hai detto? o non credi piuttosto, Gorgia sia stato preso dalla vergogna a concederti che chi sa di retorica, possa ignorare il giusto, il bello ed il buono, e che in ciò prenderebbe ad ammaestrare egli stesso chi gli si appresentasse ignorandolo, sì che poi forse da questa concessione medesima sia discesa una qualche contradizione, avendolo tu, com'è il tuo diletto, condotto a ciò per le tue interrogazioni.... imperciocchè chi pensi mai potrebbe negarti di conoscere la giustizia e d'insegnarla altrui? Ma condurre a questi termini il ragionamento affè che la è gran villania! (33)

Socrate. O 'l mio Polo bellissimo, veramente no' ci procuriamo a bella posta figli ed amici, perchè se mai, quando siam divenuti vecchi, cadiamo, voi ci raddiriziate la vita, voi giovani che ci state dattorno, vuoi nelle opere e vuoi ne' discorsi. E così anc'ora s'io e Gorgia ne' nostri ragionamenti abbiam battuto la bocca e tu raddrizzaci, tu che ti trovi presente; questa è la tua parte. Ed io vo' bene, che, se alcuna delle nostre affermazioni non ti paia fatta a dovere, tu la corregga a tua posta, purchè sola una cosa tu mi risparmii.

Polo. E quale di'?

Socrate. Quella prolissità de' discorsi, o Polo, se pure possa frenarli, della quale avevi già sul principio cominciato a dar prova.

Polo. Che mai? non mi sarà dunque concesso di parlar quant' i' voglio.

Socrate. Affè che sarebbe farti grave torto, o egregio, se venuto ad Atene, dov'è più che in ogni altra parte dell'Ellade libertà di parlare (34), tu poi solo, qui ne fossi privato. Ma fa 'l caso contrario: dove tu faccia una lunga cicalata, nè vo-

glia dare alle interrogazioni risposta, non soffrirei io forse un torto uguale, se non mi fosse lecito andarmene senza porgerti orecchio? Ma se nulla ti cale di questa disputa omai incominciata e tu vuoi raddirizzarla, come or ora diceva, correggendola dove ti paia, per via di dimande e risposte, come facevamo io e Gorgia, tu a me obbietta e lascia ch'io a mia volta a te obbietti. Affermi tu pertanto di sapere quello stesso che Gorgia sa, o no? 462.

Polo. Io sì.

Socrate. E dunque tu pure ti offerisci a chiunque voglia interrogarti, preparato a rispondere?

Polo. Di certo.

Socrate. Or dunque e tu scegli quale vuoi delle due parti, o interroga o mi rispondi.

Polo. E bene i' mi ci metterò, e tu, Socrate, mi rispondi. Poichè ti pare che Gorgia stenti a dirti che cosa sia la retorica, che di' tu che la sia? Capo XVII.

Socrate. Dimandi forse che arte io dico che sia?

Polo. Ciò appunto.

Socrate. A me, o Polo, per dirti il vero la non mi pare un'arte.

Polo. E che ti pare adunque?

Socrate. Una qualche cosa che tu dici d'aver ridotto ad arte in quella tua scrittura ch'io ho letto ch'è poco.

Polo. E tu come la chiami?

Socrate. I' la chiamo una pratica (35).

Polo. Una pratica dunque ti par che sia la retorica?

Socrate. A me sì, se tu diversamente non pensi.

Polo. Ma pratica di che?

Socrate. Di procurarsi piacere e diletto.

Polo. E dunque la retorica la non ti pare la bella cosa, se la vale a procacciare a gli uomini il diletto?

Socrate. Ma via, Polo, che m' ha' tu forse sentito già dire che cosa i' mi penso la sia, che tu mi rivolgi un'altra dimanda: se la non mi paia bella?

Polo. E non t' ho io sentito dire, come tu pensi sia una specie di pratica?

SOCRATE. Vuoi tu dunque, da che dai tanto prezzo al piacere, farne a me uno lievissimo?

POLO. Io sì.

SOCRATE. Dimandami dunque che arte sembri a me la cucina.

POLO. Ed io te lo dimando: che arte è la cucina?

SOCRATE. La non è arte, o Polo.

POLO. Ebbene che cosa è? di'.

SOCRATE. Io tel dico: una certa pratica.

POLO. Ma di che? spiegati.

SOCRATE. Ed io rispondo: di procurarne piacere e diletto, o Polo.

POLO. Che la è dunque una cosa medesima la cucina e la retorica?

SOCRATE. No da vero, ma l'una e l'altra fan parte della instituzione medesima.

POLO. Di che mai instituzione parli?

SOCRATE. Non vorrei fosse troppo scortese dire la verità: ch'io mi perito a dirlo per cagione di Gorgia, non avesse egli da credere io metta in canzone la instituzione sua; e poi non 463. so nemmen bene se la sia tale la retorica che Gorgia professa; imperciocchè dal discorso che ha fatto testè, non mi si è fatto chiaro che cosa mai egli ne pensi. Ciò che io chiamo retorica, è parte di qualche cosa che non è affatto da annoverar tra le belle.

GORGIA. Di che mai, o Socrate? parla e non ti prendere alcuna suggezione di me.

Capo XVIII. SOCRATE. Parmi pertanto, o Gorgia, la sia un instituzione che veramente non ha nulla dell'arte, ma propria d'un'anima sagace e forte, e per naturale disposizione abile ne' commerci con gli altri uomini: il genere a cui si riporta, io lo chiamo adulazione (36). E d'un instituto cotale molte e diverse mi sembran le parti, delle quali la cucina è una. Questa arte si par veramente; ma com'io la ragiono, arte non è, sì pratica ed uso solamente. D'esso io chiamo parte eziandio la retorica, e lo acconciamento (37) e la sofistica e queste quattro parti a quattro distinti obbietti si riportano. Se ora piace a Polo d'interrogarmi, e' m'interroghi: imperciocchè non ha

ancora da me inteso, che parte della adulazione io dico sia la retorica; ma poc'anzi senza avvertire, ch'io non gli aveva per anco risposto mi s'è fatto a dimandare s'io non la credessi la gran bella cosa. Nè io gli risponderò, se stimi bella o brutta la retorica, se prima non gli abbia detto che sia. La non potrebbe stare, o Polo: ma se ora tu vuoi interrogare, dimandami pure che parte della adulazione io dico sia la retorica.

Polo. Ebbene io t'interrogo, e tu mi rispondi: che parte la è.

Socrate. Arriverai tu ad intendere la mia risposta? La retorica è per mio avviso una immagine di parte della politica (38).

Polo. Come dunque la di' tu, bella o brutta?

Socrate. Brutta i' la dico, chè quel che è male, i' lo dico brutto (39): avvegnachè io t'ho da rispondere, come se tu avessi inteso quello ch'io ho detto.

Gorgia. Per Giove, o Socrate, ch'io stesso (40) non capisco quel che tu dici.

Socrate. Lo credo io, o Gorgia: non ho ancora detto nulla di chiaro. Ma qui il nostro Polo è giovine e ardente.

Gorgia. Lascia andare con lui e rispondi a me: come di' tu che la retorica sia immagine d'una parte della politica?

Socrate. I' mi studierò di spiegarti quello che a me pare sia la retorica. Se poi non colga nel vero, mi correggerà il nostro Polo. V'ha egli qualche cosa che tu chiami corpo e qualche altra che chiami anima?

Gorgia. Come potrei dire di no? 464.

Socrate. E non ritieni tu che dell'una e dell'altro v'abbia una buona costituzione?

Gorgia. Io sì.

Socrate. Ma di': una buona costituzione che sembra tale, ma tale non è? mi spiego con questo esempio: v'han molti che in apparenza stan di salute benissimo, nè riconoscerebbe agevolmente come non siano perfettamente sani, se non un medico od un maestro di ginnastica.

Gorgia. Tu di' vero.

Socrate. Ora lo stesso io dico che accade e pel corpo e

per l'anima, ond'è che sembri stieno benissimo e 'l corpo e l'anima, mentre non è affatto così.

Gorgia. Verissimo.

Capo XIX. Socrate. Ma ancora, per vedere se possa spiegare più chiaramente il mio pensiero. Due essendo gli obbietti, due io mi penso debbano esser le arti. Quella che concerne l'anima, la chiamo politica; quella che il corpo, i' non so ora con un solo nome appellarla, ma, pur essendo uno solo il culto del corpo, ne scorgo due parti, la ginnastica e la medicina. Nella politica la parte legislativa risponde alla ginnastica, e della medicina è il contrapposto la giudiziaria. Ciascuna d'esse ha d'ambo le parti qualche cosa di comune con l'altra, la medicina con la ginnastica e la giudiziaria con la legislativa; mentre poi qualche cosa di diverso è pur tra di loro. Quattro essendo così e sempre studiando a ciò che sia ottimo, le une pel corpo, e le altre per l'anima, l'adulazione accortasene, non dico già che ne avesse piena cognizione [41], ma per conghiettura, si è partita in quattro anch'essa, e insinuandosi in ciascheduna d'esse parti fa le viste d'esser ciò veramente, di cui ha preso il luogo, nè si dà verun pensiero del buono, ma col diletto prende al laccio la insipienza, ingannando per modo che sembri fino degnissima del massimo conto. Così la cucina ha preso il luogo della medicina e fa finta di conoscere tutti i cibi migliori pel corpo; cotalchè se fosse mai un contrasto tra fanciulli ovvero tra uomini stolti a par de' fanciulli, chi meglio s'intenda di cibi, se 'l medico o il cuoco, povero al medico che s'avrebbe a morire di fame. Or io tutto ciò chiamo adulazione, e penso la sia la gran brutta cosa, o Polo (ch'io a te così parlo) ch'ella vada sempre dietro al diletto senza curarsi affatto del buono. E per ciò i' non la dico arte, ma pratica; avvegnachè la non possiede affatto la ragione delle cose in cui versa, quali cioè elleno siano per natura, e da poter dare la ragione di ciascheduna. Nè io darò mai nome di arte a ciò che sia irrazionale; ma se tu abbia in proposito di queste cose ch'io ho detto, alcun dubbio, pronto mi sono a dartene ogni ragione.

465.

Capo XX. Al posto della medicina dunque, com'io ho detto, si è

sostituita la cucina [42]: e nel medesimo modo alla ginnastica l'acconciamento; che pur è principio di male, e ingannevole e ingeneroso e illiberale, sendo che per via d'apparenze, di colori, di liscio e di cenci tanto ne inganni che per farsi belli d'una bellezza non propria, quella vera trascurino che si ha dalla ginnastica. Per non andare adunque per le lunghe i' ti dirò col linguaggio de' geometri [43], e tu così meglio m'intenderai: l'acconciamento sta alla ginnastica come la cucina alla medicina; ed anzi meglio: l'acconciamento è alla ginnastica ciò stesso che la sofistica alla legislazione e la retorica alla giudiziaria. Com'io già diceva da prima, le sono veramente cose differenti in fra loro per natura: ma per ciò che si trovan vicini tra loro, si trovano insieme e intorno allo stesso punto sofisti e retori, nè san che si fare di loro stessi eglino medesimi nè gli altri di loro. E di vero se l'anima non soprastesse al corpo, ma e' si regolasse da sè, nè quella discernesse e distinguesse, che sia la cucina e che la medicina, ma fosse lasciato al corpo di giudicarne su la misura de' suoi propri diletti, allora sì, Polo dolcissimo, che sarebbe il caso di ripetere il detto d'Anassagora: tu già benissimo n'hai conoscenza: « tutte cose insieme si verrebbero in esso a confondere » [44] senza distinzione veruna e quelle che son del dominio della medicina e concernono la salute, e le altre proprie della cucina. Quello dunque ch'io m'intenda per la retorica tu hai inteso: qualche cosa che alla cucina corrisponde in rispetto dell'anima, quale la cucina è pel corpo.

Forse a fare questo lungo discorso, dopo che a te di andar per le lunghe non detti licenza, io ho commesso un errore. Ma ben è giusto tu mel perdoni: chè quando parlava brevemente, tu non m'intendevi, nè ti bastava mai la risposta ch'io dava, abbisognando sempre d'esplicazione. Per ciò se tu pure vegga ch'io non so valermi della risposta che tu mi dai, allunga tu pure il discorso; ma s'io bene la intendo, lascia ch'io d'essa mi serva. Così infatti è giusto. Ed anco ora, se tu possa servirti di quello ch'io ti ho risposto, fa' prova. 466.

Polo. Che di' tu dunque? un'adulazione la ti par che sia la retorica? Capo XXI.

Socrate. Una parte della adulazione, la ho detta. Parrebbe che a cotesta tua età non avessi buona memoria, o Polo; che farai in appresso?

Polo. E che dunque ti par egli, che i buoni oratori sian a ritenersi uomini da nulla, come gli adulatori nelle città?

Socrate. Fa' tu così una dimanda, ovvero tu ha' detto le prime parole d'un qualche discorso?

Polo. Io fo una dimanda.

Socrate. No, non parmi siano tenuti in considerazione.

Polo. Come non sian tenuti in considerazione? Non hanno essi sopra tutti il potere nelle città?

Socrate. No, se avere il potere, tu pensi, sia in qualche parte un bene per il potente.

Polo. Certo che sì, dico io.

Socrate. Ebbene, molto meno degli altri a me pare che gli oratori abbian potere nello stato.

Polo. Ma che? Come appunto gli assoluti signori non mandano essi a morte chi vogliono, e non ispogliano d'ogni avere e da gli stati discacciano chi pare a loro?

Socrate. Sì pel cane; ma ad ogni cosa che dici, o Polo, i' resto dubbioso, se ciò che dici sia veramente il pensier tuo e tu manifesti la mente tua, o non anzi me interroghi.

Polo. Ma appunto io t'interrogo.

Socrate. Ebbene s'egli è così, o dolcissimo, tu mi fai due dimande a una volta.

Polo. Come due dimande?

Socrate. Non ha' tu forse detto testè che gli oratori mandano a morte cui vogliono, a par de' tiranni, e degli averi spogliano e mandano da gli stati in bando chi pare a loro?

Polo. Io sì.

Capo XXII. Socrate. Or bene, io ti dico che queste son due dimande e ti risponderò ad ambedue. Io sostengo in fatti, o Polo, che oratori e tiranni scarsissimo potere han negli stati, come or ora appunto diceva; chè nulla propriamente, per dirla, fanno essi di ciò che vogliono. Ma fanno pur tuttavia ciò che loro par ottimo.

Polo. E non è questo poter grandemente?

Socrate. No, a quello che Polo dice.

Polo. Io dico che no? l'affermo anzi ben io.

Socrate. Ma affè.... tu no, quando dici che grandemente potere sia bene per chi può.

Polo. E lo sostengo.

Socrate. Un bene dunque tu stimi che sia, se uno faccia quello che a lui sembri buono, anco se non abbia mente? e questo tu chiami poter grandemente?

Polo. Io no.

Socrate. Non dovrai dunque tu dimostrare che gli oratori hanno mente e che la retorica è un'arte e non già una adulazione, perchè tu abbiami confutato? Ma se tu non valga a confutarmi, gli oratori che fan negli stati ciò che loro talenta e i tiranni, non si procureranno bene veruno, se veramente è la potenza un bene, come tu di'; ma far ciò che piaccia senza buona ragione, tu stesso confessi sia male: non è così? 467.

Polo. Certo.

Socrate. A che patto dunque oratori e tiranni avrebbero grande possanza negli stati, se Polo non valga a dimostrare a Socrate, ch'eglino fanno ciò che loro talenta?

Polo. Oh! che uomo!

Socrate. Nego ch'eglino facciano ciò che vogliono: ma tu mostrami il contrario.

Polo. Non hai tu ammesso poco innanzi ch'eglino facciano ciò che loro par ottimo?

Socrate. Ed ora anco l'ammetto.

Polo. Non fanno dunque ciò che vogliono?

Socrate. Nego.

Polo. Facendo pure ciò che pare a loro?

Socrate. Ammetto.

Polo. Audace e strano è questo tuo ragionare, o Socrate.

Socrate. Non m'accusare, Polo mio bello, per parlare a tuo modo; ma se tu abbia da interrogarmi, mostrami ch'io sono nel falso; se no, mi rispondi.

Polo. Ebbene voglio risponder'io per vedere d'intendere ciò che tu dica.

Capo XXIII. Socrate. Ti par egli dunque che gli uomini vogliano veramente ciò che a mano a mano vanno facendo, o non piuttosto quello che è il fine dell'azione che fanno? (45) per esempio chi prenda dalle mani del medico una pozione, ti par egli che veramente voglia ciò ch'e' fa, bere cioè la medicina e averne disgusto, o non piuttosto ciò perchè la beve, la sanità?

Polo. Manifestamente ch'e' vuole la sanità.

Socrate. Ed ugualmente i naviganti e quanti fanno ogni altro commercio, non già vogliono quello che van facendo ogni giorno: chi in fatti andar per mare vorrebbe, e correr pericoli e procacciarsi molestie? ma quello, io credo che vogliano veramente e in grazia di che solcano il mare, la ricchezza; imperciocchè per farsi ricchi battono il mare.

Polo. Appunto.

Socrate. E così è dunque in tutti i casi; quand'uno per un qualche scopo fa un'azione, non vuole già l'azione che fa, ma ciò per che la fa?

Polo. Sì.

Socrate. Ebbene si può dar cosa alcuna che non sia o buona o cattiva, ovvero tra mezzo, nè cattiva nè buona?

Polo. D'assoluta necessità è così, o Socrate.

Socrate. E non di' tu che sono buone la sapienza, la salute, la ricchezza ed altre cose cotali, e cattive invece le loro contrarie?

Polo. Io sì.

Socrate. Nè buone nè cattive poi dici quelle che talora 468. partecipano del bene e talora del male, talora poi anche nè di questo nè di quello, come, per esempio il sedersi e 'l camminare, e il correre e il navigare; od anche altra specie d'esempi: le pietre, il legname e le altre cose di tal fatta; non son elleno queste? ovvero quali altre sono che tu di' nè buone nè cattive?

Polo. No quelle appunto.

Socrate. E queste tali azioni che sono in tra mezzo al bene ed al male, si fanno forse in grazia del bene quando si fanno, ovvero le azioni buone in grazia di quelle.

Polo. No in grazia del bene quelle che sono in tra mezzo.

Socrate. Dunque seguendo il bene noi camminiamo, allora che camminiamo, giudicando sia bene; e per contrario noi ci arrestiamo per la stessa ragione, allora che ci arrestiamo, sempre pel bene: non è così?

Polo. Appunto.

Socrate. E dunque ammazziamo noi forse, se per esempio mettiamo a morte qualcuno, e mandiamo in bando e degli averi spogliamo, giudicando che così fare sia meglio per noi che non farlo?

Polo. Sicuramente.

Socrate. In grazia adunque di bene tutte queste tali azioni si fanno da color che le fanno?

Polo. Di certo.

Capo XXIV.

Socrate. Or non abbiam noi forse ammesso che non già si voglia quello che facciamo in grazia d'un qualche fine, ma sì il fine in grazia del quale si opera?

Polo. Sicuramente.

Socrate. Non si vuol dunque ammazzare, nè sbandire dalle città, nè spogliar degli averi così semplicemente e per sè: ma se tali atti siano profittevoli, vogliam compirli; se dannosi, no. Imperciocchè noi ci proponiamo de' beni, come tu ha' detto, e ciò che non sia nè bene nè male, nol vogliamo, e nemmeno il male. Non è egli così? Ti pare, o Polo, ch'io dica il vero o no? [che non rispondi?] (46)

Polo. Vero.

Socrate. Or bene, poichè in ciò siam d'accordo, se uno metta a morte o sbandisca dallo stato qualcun altro, ovvero degli averi lo spogli, vuoi tiranno od oratore ch' e' sia, giudicando sia per venirgliene bene e poi invece gliene incontri male, costui fa pur sempre ciò che gli pare: non è vero?

Polo. Sì.

Socrate. E forse ciò anco ch' e' vuole, se di fatto questo sia male? perchè non rispondi?

Polo. Ma a me non parmi, ch' e' faccia quello ch' e' vuole.

Socrate. In che modo dunque cotesto tale ha in cotesta

data città gran possanza, se averla è in qualche parte un bene per tua confessione?

Polo. La non è.

Socrate. Io m'apponeva dunque al vero dicendo che l'uomo, il quale nella sua città fa quel che gli pare, non ha per questo grande possanza, nè fa ciò che vuole.

Polo. Si direbbe, o Socrate, tu non preferisca avere facoltà piena di fare tutto quello ti piaccia nella tua città, anzichè non averla, nè provi invidia a veder uno che mette a morte, o spogli de' suoi averi, o cacci in catene chi meglio gli piace.

Socrate. Secondo la giustizia di' tu o contro di essa?

Polo. Nell' un modo o nell'altro ch'egli operi, non è pur sempre da portargliene invidia?

469. Socrate. Guardati, o Polo, dalle male parole.

Polo. E che?

Socrate. Egli è che punto non si conviene d'invidiare chi non è meritevole d'invidia e chi è misero, ma sì compiangerli.

Polo. E di che mai? siffatto giudizio porti tu degli uomini ond'io ragiono?

Socrate. Perchè no?

Polo. Chi dunque metta a morte cui gli talenta, giustamente uccidendolo, a te sembra misero e degno di compassione?

Socrate. A me non già, ma nemmeno degno d'invidia.

Polo. E non l'ha' tu detto un misero or ora?

Socrate. Sì, o amico, chi ingiustamente uccida anco da commiserare per di più: ma chi poi giustamente, non invidiabile.

Polo. Ma e chi ingiustamente muore, non è desso massimamente misero e da compiangere?

Socrate. Meno di chi l'abbia messo a morte, o Polo, e pur sempre meno di chi si faccia con giusto dritto uccisore.

Polo. Ma come tu di' questo, o Socrate?

Socrate. Per ciò lo dico, che massimo de' mali accade che sia di fare altrui ingiuria.

Polo. E come il massimo? non sarà d'esso anco maggiore l'averla a soffrire?

Socrate. No da vero.

Polo. Tu dunque vorresti soffrire ingiuria piuttosto che farla?

Socrate. Io non vorrei veramente nè l'uno nè l'altro; ma se necessità fosse di fare ingiuria o di sofferirla, preferirei meglio di sopportare che di fare ingiuria.

Polo. Tu dunque d'essere assoluto signore non accetteresti?

Socrate. No, se per assoluta signoria tu intenda quello ch'io intendo.

Polo. Ma io intendo ciò che ho detto testè: aver nello stato piena licenza di far ciò che talenti, uccidendo, sbandendo e far in che che sia il proprio talento.

Capo XXV.

Socrate. O dolcissimo, tien dietro al mio discorso con la tua ragione: s'io, nella pubblica piazza quand'è piena di gente, messomi un pugnale sotto 'l braccio, mi ti facessi a dire: o Polo, i' son venuto or ora in una certa facoltà ed assoluto dominio che è affatto mirabile: imperciocchè se a me talentasse che uno di questi uomini che tu vedi, abbia in sul momento a morire, quegli morrà che a me talenti; e se piacciami ch'un d'essi abbia mozzo il capo, l'avrà nel momento istesso mozzato; e se scisse le vesti, e quelle scisse saranno. Così grande potenza io m'ho in questa città; ma se poi, non mi prestando tu fede, i' ti mostrassi il pugnale, forse che tu in vederlo esclameresti: o Socrate, così tutti s'avrebbono gran potenza, poichè a questo modo medesimo potria andar in fiamme la casa che più ti talentasse ed anco gli arsenali degli Ateniesi e le triremi e tutto quanto il navilio, vuoi privato vuoi pubblico. La non è dunque la grande possanza in ciò che si faccia quello ci pare: non ti sembra così?

Polo. Non di certo a tal patto.

470.

Socrate. Sai tu dunque dirmi, che cosa trovi da riprendere in questa cotale potenza?

Polo. Io sì.

Socrate. Che cosa dunque? di'.

Polo. Che di necessità chi operi in cotal modo, ha da pagarne la pena.

Socrate. E 'l pagar la pena non è un male?

Polo. Certo che sì.

Socrate. E così dunque, o 'l mirabile uomo che sei, nuovamente alla tua ragione apparisce che l'avere grande possanza, dove al fare ciò che ad uno talenti, segua un profitto egli è bene; e in esso appunto, come pare, la grande possanza consiste; ma dove sia altrimenti, mala cosa è e di poco conto potere. Ma anco intorno a ciò prendiamo a fare considerazione: non siam noi d'accordo che talvolta ci torna meglio di fare quello che dicevamo testè, mettere a morte, e mandare in bando uomini e spogliarli de' loro averi, e tal'altra volta invece no?

Polo. Certo.

Socrate. In ciò pertanto, come pare, tu ed io siam d'accordo.

Polo. Sì.

Socrate. Quando di' tu dunque sia meglio far ciò? ma di' preciso il limite che stabilisci.

Polo. Rispondi anzi tu stesso, o Socrate.

Socrate. Ebbene, o Polo, se ami meglio sentirlo da me, i' dico, quand'uno queste tali cose possa far con giustizia, allora tornar meglio di farle; e male all'incontro quando farle sia ingiusto.

Capo XXVI. Polo. Affè la difficile impresa che è di confutarti, o Socrate! non sa' tu che anco un fanciullo ti mostrerebbe che non sei nel vero?

Socrate. Ed io saprei ben grado in vero a cotesto fanciullo, e a te non meno, se mi confutassi e sapessi liberarmi da tale errore. Non ti sia dunque grave beneficare un amico e mi confuta.

Polo. In vero che non è mestieri, o Socrate, di risalir molto in alto per confutarti; bastano a ciò i fatti d'ieri e d'ier l'altro per dimostrarti quanti mai siano gli uomini, che avendo commesso ingiustizie, vivon felici.

Socrate. E quali son questi fatti?

Polo. Archelao, per esempio, il figliuolo di Perdicca [47], nol vedi tu regnare su la Macedonia?

Socrate. Se nol veggo, certo lo sento dire.

Polo. Ebbene ti par egli che sia felice o misero?

Socrate. I' non so, o Polo; chè non mi sono mai trovato con lui.

Polo. Che ci ha egli che fare questo? se ti fossi trovato seco, il sapresti, ed altrimenti non saprai tu ch'egli è felice?

Socrate. Per Giove, no.

Polo. Quindi è manifesto che tu dirai di non sapere nemmeno se sia felice il gran re.

Socrate. E dirò 'l vero, per ciò ch' io ignoro, com'egli stia a cultura della mente e a giustizia.

Polo. Ma che? sta forse in ciò tutta la felicità?

Socrate. Com'io la penso, sì, o Polo; chè uomo o donna buoni ed onesti che siano, io li dico felici [48], ma misero stimo chi sia ingiusto e malvagio.

Polo. Misero adunque egli è così per tuo giudizio Archelao? 471.

Socrate. Sì, o amico, dov'e' sia lontan da giustizia.

Polo. Ma e come non ne sarebb'egli lontano? egli cui per nulla non si spettava il regno che ora possiede, essendo nato di donna che era serva d'Alceta il fratello di Perdicca, e così, secondo giustizia, servo d'Alceta anco lui, sì che se avesse voluto operare secondo giustizia, avria dovuto restargli servo e, secondo il tuo ragionamento, sarebbe stato felice; ma invece oh! il gran miserabile che veramente egli è addivenuto per aver commesso tanto grande ingiustizia! Costui incominciò da chiamar a sè il suo signore e suo zio, sotto colore di restaurarlo nel regno, del quale avealo spogliato Perdicca, e avutolo suo ospite, ubriacato di vino lui ed Alessandro figliuolo di lui, cugino suo e quasi suo coetaneo, messili su d'un carro e notte tempo portatili lungi, li trucidò e li fece sparire ambedue. Nè dopo sì grandi peccata s'accorse per nulla d'essere addivenuto più misero, nè del fatto suo si pentì; chè poco appresso il suo fratello germano, il figlio legittimo di Perdicca, fanciullo d' intorno a' sette anni, cui per giustizia veniva il regno, non si dette già verun pensiero che fosse

felice, allevandolo, com'era giustizia, e poscia rimettendogli il regno; ma all'incontro, precipitatolo in un pozzo e fattovelo morir affogato, andò ad annunziare alla madre di lui Cleopatra ch' e' v'era caduto nello inseguire un'anitra e v'aveva trovato morte. Egli dunque, dopo aver commesso più d'ogni altro nella Macedonia peccati gravissimi, è ora di tutti i Macedoni il più misero e non già il più felice; e v'ha forse tra gli Ateniesi, da te incominciando (49), tale che preferirebbe essere qualunque altro de' Macedoni piuttosto che Archelao.

Capo XXVII. Socrate. In sul principio di questo nostro conversare, o Polo, io t'ho veramente dato lode perchè mi parevi essere nella retorica bene instrutto, abbenchè di disputare non ti prendi pensiero; ed anco in questo punto, non è con questo stesso ragionamento che eziandio un fanciullo m'avria confutato? e per esso, come tu credi, confutata è quella mia asserzione che non sia felice chi commetta ingiustizia? ma come, il mio bravo giovine? in nessuna veramente delle cose che hai dette, i' mi trovo teco d'accordo.

Polo. Perchè tu non vuoi; non già perchè a te pure non paia così com'io dico.

Socrate. O dolcissimo, tu ti metti a confutarmi retoricamente, appunto come si pensano di fare le opposizioni loro gli uomini de' tribunali. Ivi in fatti credono di confutarsi gli uni gli altri, quando delle cose che una delle parti afferma, si traggano innanzi molti testimoni e di peso, dove l'altra parte invece o un solo ne citi o nessuno. Ma questo tal modo 472. di prova non ha valore per la verità; da che uno potrebbe esser vittima del falso testimonio di molti che pur sembrassero d'un qualche peso. E così ora, in ciò che tu di', per poco che tutti sarebber teco d'accordo Ateniesi e stranieri, se tu me li volessi portare innanzi quali testimoni a provare ch'io non dico la verità; e certo per te faranno testimonianza, ove tu voglia, Nicia di Nicerato (50) ed i fratelli suoi, de' quali nel Dionisio fan bella mostra i tripodi, o se ti piaccia, Aristocrate di Schellio (51), del quale pure è in Pito la splendida offerta, e meglio ancora la

intiera casa di Pericle, o quale altra tu voglia citarmi di tali famiglie. Ma pure io solo non sarò teco d'accordo; perciocchè non mi vinci già con la ragione, ma portando innanzi molti falsi testimoni contro di me, dai mano a rovesciarmi dal mio stato e dalla verità. Io invece se non riesca a condurre te, te solo, ad affermare come testimone ciò, di cui faccia ragionamento, non mi credo d'aver fatto un bel nulla per l'argomento, intorno al quale versa il ragionamento tra noi; e lo istesso cred'io debba pensarsi di te che dov'io non faccia fede per te, gli altri tutti puoi ben lasciare perfettamente in pace. Quel primo è in certa tal guisa il modo di confutare che tu ed altri pur molti ritenete buono; l'altro è quello che per contrario ritengo per buono io. Ed ora confrontandoli insieme vogliamo considerare se v'abbia tra loro qualche divario; imperciocchè ci accade di disputare non già di cose di poco momento, ma di tali, direi quasi, che saperle è bellissimo e turpissimo l'ignorarle. Il punto capitale infatti egli è di conoscere o di disconoscere chi sia felice e chi no. E subito ne abbiam pronto l'esempio in ciò di cui ora è discorso: tu ritieni possibile, sia felice un uomo, il quale faccia altrui ingiuria e sia ingiusto, se pur estimi sia ingiusto ma felice Archelao; dobbiam noi credere che tu la pensi così veramente?

Polo. Per l'appunto. C. XXVIII

Socrate. Ebbene io dico che è impossibile. Ed ecco un punto nel quale noi dissentiamo. Ma sia: chi faccia altrui ingiustizia, sarà egli pur sempre felice, anco se gli tocchi di pagarne il fio?

Polo. No da vero, chè così e' diverrebbe infelicissimo.

Socrate. Dunque, se non gli tocchi di pagarne il fio, chi commette ingiustizia, secondo il tuo ragionamento, sarà felice?

Polo. Lo sostengo.

Socrate. Per mio avviso all'incontro, o Polo, chi fa altrui torto ed è ingiusto, affatto misero egli è, e più misero ancora se non paghi la pena della fatta ingiustizia; men misero invece, se ne paghi la pena e n'abbia punizione condegna da gli dei e da gli uomini.

473. Polo. Le strane cose, Socrate mio, che ti metti a dire.

Socrate. Io invece, o amico, mi studierò di far sì che tu ragioni in quest' istesso modo che ragiono io: avvegnachè io t'abbia per amico. Or bene, ciò in cui noi dissentiamo, egli è questo: ponvi mente anche tu: i' ho già detto nell'antecedente nostro conversare che far' ingiuria altrui peggio è che patirla.

Polo. Sicuramente.

Socrate. Tu all' incontro ha' detto patirla.

Polo. Sì.

Socrate. E quelli che ingiuria fanno io sostenni esser miseri e fui da te rimbeccato.

Polo. Sì per Giove.

Socrate. Almeno come tu credi, o Polo.

Polo. Credendo probabilmente il vero.

Socrate. E tu ha' pur detto esser felici gli uomini che commettono ingiustizia, se pur non ne paghino il fio.

Polo. Sicurissimamente.

Socrate. Io all' incontro li ho detti miserrimi, ed alquanto men miseri quelli che ne pagano il fio. Vuoi tu confutarmi anco in ciò?

Polo. Ma veramente, o Socrate, egli è più difficile ribattere questo che non quell'altro punto.

Socrate. Non solo, o Polo, ma gli è impossibile; chè 'l vero non si ribatte mai.

Polo. Che di' tu? se uno dunque sia arrestato in quella che sta per farsi con male arti tiranno, e preso, sia torturato e storpiato, e gli sieno cavati gli occhi col fuoco e dopo essere stato martoriato d'altri molti e grandi martorii e aver veduto moglie e figli patire gli stessi strazi, sia finalmente confitto in croce, ovvero coperto di pece sia arso vivo, sarà egli più felice che non se arrivi, sfuggendo sì gran periglio, a farsi tiranno e passi la vita imperando su la città e facendo quello che più gli talenti, invidiato da cittadini e stranieri e proclamato beato? e un'affermazione cotale tu di' essere impossibile di confutarla?

Capo XXIX. Socrate. Con ciò tu mi metti la paura addosso (52), nobile

Polo, ma non mi confuti; testè invece portavi innanzi testimoni. Se non che richiamami a mente un momento: tu ha' supposto ch'e' miri alla assoluta signoria ingiustamente, non hai tu detto così?

Polo. Io sì.

Socrate. In tal caso niuno de' due sarà più felice dell'altro, nè quegli che per ingiuste arti arrivi alla signoria nè l'altro che ne paghi il fio; chè tra due miseri non potrebbe darsi uno più felice. Più misero saria tuttavolta chi, conseguita la assoluta signoria, sfuggisse alla pena. Che è o Polo? tu ridi? Che forse anco cotesto è un modo di confutare, quand'uno abbia detto una qualche cosa, ridergli in viso e non già confutarlo?

Polo. E non credi tu, o Socrate, d'essere di già confutato quando ti fai a dire tali cose che verun altro mai degli uomini non saria buono di dire? dimandane su a qualcheduno di cotestoro.

Socrate. O Polo, i' non mi son punto uomo politico, e l'anno passato, essendomi toccato d'essere della Bule, quando venne alla mia tribù la volta della pritania e stette a me di mandare a' voti il partito, suscitai le risa di tutti, perchè non sapea come fare (53). Non voler dunque ora tu obbligarmi a mettere tra' presenti il partito, ma se non hai migliore argomento in contrario, come diceva testè, lascia fare a me la tua parte e ch'io faccia prova della confutazione che stimo esser del caso. Ch'io di quanto vo' discorrendo un solo testimone so addurre, quello col quale si passa il mio ragionamento; gli altri li lascio in pace e mentre so far rendere il voto ad un solo, con la moltitudine non ragiono. Ve' dunque se tu voglia cedermi la parte tua, quella del confutare, rispondendo a quello io ti dimandi. Imperciocchè veramente tengo per fermo ch'io stesso e tu e tutti gli altri uomini giudichiamo cosa peggiore fare ingiustizia che non patirla, e della ingiustizia fatta non pagare il fio che pagarlo. 474.

Polo. Ed io invece ritengo che nè io stesso nè altro uomo veruno la pensi così. Come vorresti tu ammettere sia meglio patire che fare altrui ingiuria?

Socrate. E tu e gli altri tutti può darsi che veniate ad ammetterlo.

Polo. Oh ci vorrà ancora di molto: anzi nè io, nè tu, nè verun altro mai.

Socrate. Ebbene vuoi tu rispondermi?

Polo. Prontissimo, che in verità ho vaghezza d'intendere quel che tu possa dire.

Socrate. Di' su dunque; perchè tu intenda, i' t' interrogherò come se cominciassimo ora: quale ti par ella peggior cosa, o Polo, fare o patire ingiustizia?

Polo. A me veramente patirla.

Socrate. E quale dunque più turpe? qual delle due commettere la ingiustizia o patirla? rispondi.

Polo. Commettere ingiustizia.

Capo XXX. Socrate. Peggiore la è dunque eziandio, se la è più turpe.

Polo. No da vero.

Socrate. Ah! intendo: come pare, tu non giudichi che bello e buono siano una cosa medesima e così pure turpe e cattivo.

Polo. No certo.

Socrate. Che vuol dir ciò? tutto che sia bello, per esempio corpi, colori, figure, suoni, instituzioni, tu lo chiami sempre bello senza guardare ad altro? e per prima i corpi, tu li di' belli in rispetto dell' uso, secondo che ciascuno sia utile, ovvero a rispetto del piacere che in contemplarli ne possa avere chi li contempla? oltre a ciò sa' tu dir altro della bellezza de' corpi?

Polo. Io no.

Socrate. Che forse anco tutte le altre cose, e le forme e i colori, tu li di' belli, sia pel diletto o sia per la utilità, ovvero per ambo queste ragioni?

Polo. Io sì.

Socrate. E non vale lo stesso per i suoni e per tutto ciò che attiene alla musica?

Polo. Sì.

Socrate. E così anco ciò che concerne leggi ed institu-

zioni, per altro rispetto bello non è, se non per essere o utile o piacevole, o l'uno o l'altro insieme.

Polo. No, parmi.

Socrate. E non è dunque a pensare ugualmente anco quanto alla bellezza delle cognizioni? 475.

Polo. Per l'appunto: ed ora tu dai la retta definizione, o Socrate, da che definisci il bello per via del diletto e del buono (54).

Socrate. E pe' contrari dunque, non è vero, s'avrà da definire il brutto, per via cioè del dolore e del male.

Polo. Per forza.

Socrate. Quando di due belli adunque un sia dell'altro più bello, per ciò che lo avanza per uno de' due rispetti od anco per tutti due, esso è più bello, cioè o pel diletto o pel buono, o per questo e per quello insieme.

Polo. Per lo appunto.

Socrate. E dall'altra parte ugualmente se tra due brutte cose l'una è più brutta, certo che la più brutta sarà quella che l'altra avanza sia nel dolore sia nel male. Non è egli di necessità così?

Polo. Certo.

Socrate. Or bene; che cosa dunque si ragionava testè in fra noi del fare e del patire ingiustizia? non ha' tu detto che patire ingiuria è più grave male, e che dall'altra parte fare altrui ingiuria è più brutto?

Polo. L'ho detto.

Socrate. Ma se dunque fare ingiuria è più brutto che averla a patire, certo ch'egli è anco più doloroso; e per ciò che o nel dolore, o nel male, o nell'uno e nell'altro insieme esso soverchia, e' potrà esser più brutto; non è così di necessità anco questo? sobra.

Polo. E come no?

Socrate. Anzi tutto avremo dunque da considerare, se 'l fare ingiustizia sopravanzi il patir la ingiustizia a rispetto del dolore, e se più abbiano da dolersi quelli che fanno ingiustizia o quelli che la patiscano? Capo XXXI.

Polo. Oh questo non mai, o Socrate.

Socrate. Dunque a rispetto del dolore non sopravanza.

Polo. No certo.

Socrate. E se a rispetto del dolore no, nemmeno dunque per ambedue i rispetti potria sopravanzare.

Polo. Par che no.

Socrate. Dunque non resta più che sopravanzi per l'altro rispetto.

Polo. Sì.

Socrate. Pel male.

Polo. E' pare.

Socrate. E dove pel male sopravanzi, il fare ingiustizia sarà più cattivo che non averla a patire.

Polo. Manifestamente che sì.

Socrate. Ma pure molto diversamente dalla moltitudine e da te, poco innanzi, non era nel ragionamento ammesso, che fosse più brutta cosa il fare che non il patire ingiustizia?

Polo. Sì.

Socrate. Ed ora invece apparisce cosa più cattiva.

Polo. E' pare.

Socrate. Preferiresti dunque ciò che sia più brutto e più cattivo a ciò che meno? Non ti peritare a rispondere, o Polo; che tu non ci avrai a perder nulla; ma liberamente al ragionamento t'affida come ad un medico, e rispondendo afferma o nega quello ch'io ti dimando.

Polo. No, ch'io nol preferirei, o Socrate.

Socrate. Qualcun altro forse tra gli uomini?

Polo. Parmi che no, secondo questo ragionamento.

Socrate. I' mi apponeva dunque a verità dicendo che nè io, nè tu, nè verun altro degli uomini preferirebbe mai di commettere ingiustizia piuttosto che di patirla; perchè si trova in fatto ch'è peggio.

Polo. E' pare.

Socrate. Ve' dunque, o Polo, come contrapposto l'un modo d'argomentare all'altro per nulla non s'assomigliano; ma teco son tuttavia gli altri tutti d'accordo, me eccettuato; a me poi basti anco tu solo, sia che tu assenta, sia che faccia

476. testimonianza, e contentandomi di far pronunziare a te solo

la tua sentenza nulla mi cale degli altri. Così dunque resti veramente fermato tra noi; e dopo ciò passiamo a fare considerazione su l'altro punto secondo, intorno al quale non eravamo d'accordo, se sia gravissimo di tutti i mali che chi abbia commesso ingiustizia, ne paghi la pena, come tu credevi, o non anzi male maggiore, siccome io da mia parte credeva, il non pagarla. E procediamo così: che paghi il fio e sia secondo giustizia punito chi ha fatto ingiustizia, non di' tu che sieno una medesima cosa?

POLO. Io sì.

SOCRATE. Ora puoi tu dirmi che tutto quello che è giusto, non sia bello in quanto è giusto? Ma prima di rispondere pensaci su.

POLO. A me pare di certo, o Socrate.

SOCRATE. Fa pertanto anco quest'altra considerazione: se uno fa un atto qualunque, non è egli necessario v'abbia qualche cosa ove termini l'atto di chi lo fa? C. XXXII.

POLO. Parmi.

SOCRATE. Ora ciò che è passivo dell'atto che l'altro fa, non è egli di tanto passivo, quanto l'agente fa? egli è questo ch' io dico: se uno percuote, è necessità che una qualche cosa sia percossa?

POLO. Necessità.

SOCRATE. E se chi batte, batte forte o spesso, così ugualmente che sia battuto chi è battuto?

POLO. Sì.

SOCRATE. Tale dunque è la passione in chi è battuto, quale è 'l colpo di chi batte.

POLO. Appunto.

SOCRATE. Che forse se uno incendia, è necessario ugualmente che qualche cosa bruci?

POLO. E come no?

SOCRATE. E se largamente o in modo che doloroso sia, appicca il fuoco, così ugualmente avrà da bruciar ciò che brucia come appicca il fuoco chi incendia?

POLO. Certamente.

SOCRATE. E se dunque uno taglia, vale pur lo stesso discorso? perchè si taglia pur qualche cosa.

Polo. Sì.

Socrate. E se grande o profondo o doloroso è un taglio, ciò che è tagliato ha tale il taglio, quale glielo fa ciò che taglia?

Polo. Pare.

Socrate. In breve or guarda se tu ammetta quello ch'io diceva testè in generale: qual è l'azione di chi sia agente, tale è la passione di chi la soffre.

Polo. Ben l'ammetto.

Socrate. Ora, ammesso ciò, pagare il fio che è mai agire o patire?

Polo. Per forza, o Socrate, è patire.

Socrate. E non da un altro agente?

Polo. Come no? da chi punisce.

Socrate. E chi rettamente punisca, giustamente punisce?

Polo. Sì.

Socrate. Facendo opera giusta o no?

Polo. Giusta.

Socrate. Così dunque chi è punito, pagando il fio, soffre giustamente?

Polo. E' pare.

Socrate. Ma ciò che è giusto, non siam d'accordo che è bello?

Polo. Sicuramente.

Socrate. L'un dunque belle cose fa, e l'altro le soffre, quegli ch'è punito.

Polo. Sì.

C. XXXIII. 477.

Socrate. Ma e se sono belle, non sono anche buone? da che o dilettevoli od utili (55).

Polo. Di necessità.

Socrate. Buone cose dunque soffre chi sconta la pena.

Polo. E' pare.

Socrate. Ne ha forse profitto?

Polo. Sì.

Socrate. Quel profitto forse ch'io mi sospetto? e' divien forse migliore dell'animo, s'è giustamente punito?

Polo. Probabilmente.

Socrate. Della malvagità forse dell'anima si spoglia chi sconta la pena?

Polo. Sì.

Socrate. E così dunque del più grande male si libera? Fa' a questo modo la considerazione tua: dando opera all'ammassare denari vedi tu che v'abbia per l'uomo altro male che la povertà?

Polo. No, sola la povertà.

Socrate. Ma e quanto al diportarsi del corpo? potresti dirne che è un male la debolezza, la infermità, la deformità ed altrettali.

Polo. Io sì.

Socrate. E nell'anima non credi tu v'abbia pur qualche male?

Polo. Come no?

Socrate. E tali non chiami la ingiustizia, la ignoranza, la viltà e simiglianti?

Polo. Certissimamente.

Socrate. Ma intanto in tutte tre queste cose, che sono le ricchezze, i corpi e l'anime, tu non ha' detto esser tre mali, povertà, infermità ed ingiustizia?

Polo. Sì.

Socrate. Quale è dunque di questi tre mali il più brutto? non è la ingiustizia, o, in una parola, il male dell'anima?

Polo. E di gran lunga.

Socrate. E s'è il più brutto, è anco il pessimo?

Polo. Come di' tu questo, o Socrate?

Socrate. Così, vedi: ciò che bruttissimo sia sempre tale è veramente, perchè apporta o dolore grandissimo o danno, o l'uno e l'altro insieme, secondo ciò che innanzi è stato discorso.

Polo. Benissimo.

Socrate. Che dunque bruttissima cosa sia la ingiustizia ed ogni malore dell'animo, questo è omai concordato tra noi?

Polo. Concordato.

Socrate. E quello che bruttissimo sia non è egli dolorosissimo e non soverchia sia nel dolore o nel danno o in ambedue insieme?

Polo. Di necessità.

Socrate. Egli è dunque più doloroso che non patire miseria e malattie l'essere ingiusto, intemperante, vile ed idiota?

Polo. A me, o Socrate, da tutto questo pare che no.

Socrate. Soverchierà allora per qualche gran danno e pel male straordinario e gravissimo il male dell'anima, ed è per ciò sopra tutti bruttissimo, se anco nel dolor non soverchia, come tu di'.

Polo. Pare.

Socrate. Ma pur sempre, se per gravissimo danno soverchi, e' sarà il massimo de' mali.

Polo. Sì.

Socrate. La ingiustizia dunque e la intemperanza ed ogni altra malattia dell'anima è il massimo di tutti i mali?

Polo. E' pare.

C. XXXIV. Socrate. Ebbene qual è l'arte che ne libera dalla povertà? non è quella del far quattrini?

Polo. Sì.

Socrate. E quale dalle malattie? non è la medicina?

Polo. Per forza.

478. Socrate. E da' mali dell'anima e dalla ingiustizia? Se non hai la risposta ugualmente pronta, fa questa considerazione: dove conduciamo noi ed a chi i malati del corpo?

Polo. Da' medici, o Socrate.

Socrate. E dove que' che peccano d'ingiustizia e d'intemperanza?

Polo. Tu vuoi dire dinanzi a' giudici.

Socrate. Non forse per pagarne la pena?

Polo. Vero.

Socrate. E chi applichi la punizione a dovere, non usa per punire della giustizia?

Polo. È chiaro.

Socrate. L'arte del far quattrini adunque ci libera dalla miseria, dalla malattia la medicina, e 'l procedere in giustizia dalla intemperanza e dall'ingiustizia.

Polo. Così pare.

Socrate. E quale dunque tu di' che di queste sia la più bella?

Polo. Di quali tu parli?

Socrate. I' dico del far quattrini, della medicina e della giustizia.

Polo. Quanto alla giustizia, o Socrate, la differisce di molto.

Socrate. La non dà ella dunque il massimo diletto o la utilità massima o l'una e l'altra insieme, s'ella è in sè bellissima?

Polo. Sì.

Socrate. La è dunque piacevole cosa farsi medicare e ne han diletto que' che si mettono nelle mani de' medici?

Polo. A me par che no.

Socrate. Ma utile almeno; non è vero?

Polo. Sì.

Socrate. Perchè ci libera da un gran male, e ne giova di sopportare il dolore per poi tornar sano.

Polo. Come si potrebbe dire di no?

Socrate. E così dunque quanto al corpo raggiungerebbe la massima felicità chi si fosse curato una volta, o chi non si fosse dal bel principio infermato mai?

Polo. Certo chi non si fosse infermato.

Socrate. Infatti la felicità, come si pare, non è già nella liberazione dal male, ma nel non andarvi mai incontro.

Polo. Così è.

Socrate. Ma bene: di due che malati sieno, vuoi del corpo, o vuoi dell'anima, qual è dunque più misero chi si cura e dal male si libera, ovvero chi non si cura e resta col male addosso?

Polo. Quegli che non si cura, parmi.

Socrate. Ma e scontare una pena non era liberarsi da un grandissimo malore, la pravità dell'animo?

Polo. Questo in fatti dicemmo.

Socrate. La ci fa rinsavire in certo modo e ci rende più giusti e la diviene come medicina della pravità dell'animo la pena.

Polo. Sì.

Socrate. Felicissimo sarà quindi chi non si trovi un tal malore nell'anima, da che ci è sembrato di tutti i malori il più grave.

Polo. Sicurissimamente.

Socrate. E dopo d'esso verrà subito al certo chi di tale malore si liberi.

Polo. E' pare.

Socrate. E tal è chi sia stato ammonito, percosso, ed abbia pagato il fio del suo fallo.

Polo. Sì.

Socrate. Malissimo invece mena dunque la vita chi alberghi la ingiustizia in sè stesso nè se ne liberi.

Polo. Pare.

Socrate. E non si trova appunto ad esser tale chi avendo commesso le maggiori peccata e dando prova della più grande ingiustizia, faccia in modo da non essere nè ammonito, nè punito, nè paghi d'esse la pena, come tu ha' detto siasi comportato Archelao e poi altri tiranni e retori e potenti? 479.

Polo. E' pare.

C. XXXV. Socrate. Per poco, o egregio, tutti cotestoro così si diportano, come chi avendo contratto infermità gravissime, si studii di non dare a correggere i vizi del corpo a' medici e di non farli curare, pauroso, come fosse un fanciullo, delle ustioni e delle amputazioni per ciò che son dolorose. E' non pare così a te pure?

Polo. Anco a me così pare.

Socrate. Disconoscendo, al vedere, di quanto pregio sia la sanità e la vigoria del corpo. In verità, secondo questi nostri ragionamenti, egli è proprio pericolo, non faccian qualche cosa di simile anche coloro, i quali sfuggono alla giustizia, o Polo, ch'e'ne riguardino cioè soltanto il lato doloroso, ma a rispetto dell'utilità sua sieno ciechi, disconoscendo quanto più tristo che non con un corpo non sano, sia di vivere con un'anima non sana, ma anzi putrida, ingiusta ed empia. Il perchè eziandio fanno di tutto per non iscontare la pena ed essere liberati da gravissimo morbo, cercando mezzi, o amici o di diventare quanto potranno più, abili a persuadere. Ma se noi abbiam ragio-

nato giusto, vedi tu, o Polo, quali siano le conseguenze del nostro ragionamento? o ami meglio le andiamo per ordine investigando?

Polo. Dove a te non piaccia altramente.

Socrate. Non ne discende dunque che grandissimo male è la ingiustizia e fare altrui torto?

Polo. Veramente e' pare.

Socrate. E liberazione da questo male non s'è egli chiarito che è lo scontarne la pena?

Polo. Rischia sia così.

Socrate. Non scontare il male non è veramente perseverare nel male?

Polo. Sì.

Socrate. Il secondo luogo adunque per rispetto alla gravità de' mali tiene il fare altrui torto; ch'egli è veramente il non scontare la pena d'un'ingiustizia commessa il male primo e più grande.

Polo. E' pare.

Socrate. E non era di ciò appunto che noi questionavamo, o dolcissimo; tu proclamando beato Archelao, che non avesse per nulla scontato le grandissime ingiustizie commesse ed io per converso facendo giudizio che sia Archelao, sia qualunque altro degli uomini il quale non sconti le commesse ingiustizie, ha da essere misero a gran divario da gli altri uomini tutti, e chi fa altrui torto più misero di chi lo patisce e chi non ne paghi il fio, più di chi lo paghi? non era questo ch'io dicevo?

Polo. Sì.

Socrate. Non è dunque messo in sodo che si diceva la verità?

Polo. E' pare. C. XXXVI.

Socrate. Ebbene: se dunque ciò è proprio vero, o Polo, 480. qual è mai la grande utilità della retorica? E' s'ha in fatti, secondo quello che è stato detto, da tenere ciascuno massimamente in guardia dal fare altrui danno, sendo che sarebbe per averne abbastanza danno egli stesso. Non è vero?

Polo. Verissimo.

Socrate. E se accada mai che noi stessi, o chiunque altro ci stia a cuore, faccia altrui ingiuria, s'avrà subito da correre là dove se ne possa quanto più presto dare sodisfazione, dal giudice appunto, come si correrebbe dal medico in tutta fretta, affinchè il male della ingiustizia non invecchi, nè renda putrida ed insanabile l'anima; e se no, come dire, o Polo, che stian saldi i ragionamenti nostri? non è egli necessariamente d'accordo con quelli ciò ch'io dico e non sarebbe altrimenti impossibile?

Polo. O che s'ha da dire, o Socrate?

Socrate. A difesa dunque contro la ingiustizia sia di noi stessi, o de' genitori nostri, o degli amici, o de' figli o della patria offesa utile a nulla non ci è la retorica, o Polo; se pure non si ritenga affatto contraria sentenza, che cioè abbiam da farci di noi medesimi accusatori e poi de' famigliari nostri e degli altri, ogni qual volta uno de' nostri cari si trovi ad aver commesso un fallo; nè già occultarlo, ma il reato di lui portare anzi alla luce del giorno, affinchè ne paghi la pena e così torni sano; e a sè stesso e a gli altri far forza per non lasciarsi sopraffar dal timore, ma ad occhi chiusi e a fronte levata andar innanzi come si va innanzi al ferro e al fuoco dal medico, seguendo solo ciò che è buono e bello e nulla curando il dolore; talchè se siasi commesso un fallo da punirsi con le verghe, ci prestiamo a riceverne i colpi, se con le catene, ad essere incatenati, se con una multa, a pagarla, se con l'esilio, ad andare in bando e se con la morte, a morire, facendoci i primi ad accusare noi stessi e gli altri famigliari nostri e a ciò adoperando la retorica perchè, messe le ingiustizie in aperto, dal più gran male della ingiustizia ci liberiamo. La penseremo così od altrimenti, Polo mio bello?

Polo. La mi pare in vero strana, o Socrate; tuttavia con gli antecedenti ragionamenti forse è d'accordo.

Socrate. E dunque? o che tu quelli rovesci o che di necessità queste conseguenze ne discendono.

Polo. Certo ch'egli è così.

Socrate. E per contrario, invertendo il ragionamento, ove

si tratti di far male ad uno, vuoi nemico o qual altro si sia, sol che da un nemico e' non soffra ingiuria, chè ciò soltanto è da evitare con ogni studio: ove, dico, un nostro nemico faccia altrui danno, per ogni modo avremo da adoperarci 481. con le parole e co' fatti, affinchè non la sconti nè vada dinanzi al giudice; e dov' ancora e' vi vada, faremo di tutto perchè la scampi nè sottostia alla condanna, ma se rubato di molto oro, nol restituisca, tenendoselo per sè, e lo spenda per sè e pe' suoi in ingiustizie ed empietà; se abbia commesso un reato che si meriti morte, ch' e' non muoia mai, se è possibile, ma viva eterno, essendo sempre malvagio o almeno quanto più lungo tempo e sempre tale. Ed a ciò parmi, o Polo, sia profittevole la retorica, perciocchè a chi non sia per fare altrui ingiuria, non pare debba venire da essa grande profitto, se pure è in essa qualche utilità, benchè non se ne sia messa alcuna in chiaro ne' precedenti ragionamenti.

Callicle. Di' un po', Cherefonte, dic' egli Socrate tali cose C. XXXVII. da senno, o fa la burla?

Cherefonte. A me pare, o Callicle, ch' egli parli quanto si può più da senno; ma nulla di meglio che tu stesso lo interroghi.

Callicle. Per gli dei che ne ho voglia: dimmi, o Socrate, avrem noi da pensare, tu parli da senno o per burla? perchè se tu parlassi da senno e fosse mai caso che le cose che dici, fossero vere, non sarebbe tutta quanta a rovescio la vita di noi altri uomini, e non faremmo, come pare, tutto all' incontrario di ciò che si deve?

Socrate. O Callicle, se gli uomini non avessero, qual' una e quale un' altra, le stesse passioni, ma cadauno di noi avesse la passione sua propria e diversa dall' altrui, non sarebbe in verità facile di mostrare a gli altri ciò che proviamo in noi stessi. Ed io ciò dico avendo pensato meco medesimo che io e tu ci troviamo ora affetti dalla passione medesima, avendo cadauno di noi due oggetti d' amore, io Alcibiade di Clinia e la filosofia, e tu 'l Demo degli Ateniesi e quello di Pirilampe (56). Ora quanto a te io veggo ogni giorno che, seb-

bene tu sia eloquente, non sai tuttavia contraddire a ciò che dicano e a come i tuoi belli ragionino, ma a loro posta tu dall'uno all'altro punto trascorri; e in parlamento, se a qualche cosa che tu dica, il Demo degli Ateniesi non assenta, di subito, mutatoti di sentimento, parli come vuol lui; e in faccia a Demo, bel figliuolo di Pirilampo t'accade lo stesso. Nè in fatti alle voglie e a' ragionamenti di chi tu hai in amore, sai opporti, e se qualcuno facesse le meraviglie della stranezza di quello tu di' di continuo in grazia loro, forse che tu, volendo parlare il vero, gli avresti da dire, che, dove qualcuno da que' loro ragionamenti non faccia ristare i tuoi amori, 482. nemmen tu saprai ristarti dal parlare che fai. Or bene fa' conto tu abbia da intendere questa stessa risposta da me, nè più meravigliarti ch' io ragioni così; ma la filosofia, che è l'amor mio, fa che cessi da ragionamenti cotali. Chè dessa parla così come tu ha' inteso; e la m'è dell'altro amore mio molto meno incostante, e dove quel tal di Clinia ora è d'un pensiero ed ora d'un altro, la filosofia è sempre del pensiero medesimo. Essa dice, o amico diletto, ciò che tanto ti ha fatto meravigliare e l'hai sentito dire tu stesso. Confutala tu dunque in ciò ch'io diceva testè, che 'l fare ingiustizia, e, dopo fatta, non la scontare non sia 'l maggiore de' mali; o se tu questo non confuti, pel can degli Egizi [57], che Callicle non sarà più teco d'accordo, o Callicle mio, ma si troverà seco stesso in dissenso per tutta quanta la vita [58]. Ed io mi penso, o egregio, che se avessi scordata la lira e stonasse, o pur stonasse il coro onde fossi stato corego [59], ed anco se tutti quanti gli uomini non si trovasser meco d'accordo e mi parlassero contro sarebbe per me minor male che non essere, benchè solo, meco medesimo in disaccordo e contraddire a me stesso [60].

C. XXXVIII. Callicle. O Socrate, parmi che tu ne' ragionamenti proceda affatto con giovanile baldanza, proprio come fossi un arringator popolare; ed ora come tale tu parli, avendo ridotto Polo al punto medesimo a cui faceva colpa a Gorgia d'essersi lasciato ridurre da te. E' di fatti ha detto che Gorgia interrogato da te, se insegnerebbe la giustizia a chi gli si

appresentasse per impararne retorica, non sapendo che giustizia si sia, lasciatosi vincere dalla vergogna, ha risposto ch'e' la insegnerebbe per rispetto al costume degli uomini, sendo che questi male comporterebbero che uno dicesse di no; e per cotal concessione Gorgia essere stato sforzato a contraddire a sè stesso, che è per te il diletto maggiore. E allora, con buona ragione, come a me sembra, e' s'è fatto beffe di te. Ora poi anch'egli è stato ridotto al punto medesimo, nè in verità io so dar lode a Polo d'averti concesso che 'l fare ingiuria sia del patirla più brutto; chè impastoiato da te ne' ragionamenti, ha morso il freno [61], vinto dalla vergogna di dire ciò che pensava. Chè proprio egli è questo, o Socrate, protestando di andar dietro alla verità, il tuo costume di ridurne sempre a queste quisquilie e popolari termini, che poi non sono già belli in natura, ma sì secondo la legge. Avvegnachè ben di frequente contrarie sono in fra loro natura e legge: ond'è che se uno sia preso dalla vergogna, nè ardimento abbia di dir quello che pensa, è costretto a contraddire a sè stesso. Or tu di questo tuo ingegnoso trovato abusi con mala arte ne' conversari, se uno parli secondo la legge, interrogandolo secondo la natura; e se secondo la natura, secondo la legge. Così appunto hai fatto ora in questa disputa quanto al fare altrui ingiuria e al patirla, che avendo detto Polo ciò che in ordine alla legge è più brutto, tu hai preso a combatter la legge secondo la natura [62]. Imperciocchè in natura più brutto è tutto quanto è più cattivo, e quindi il patire la ingiuria; secondo la legge poi il fare altrui ingiuria. La non è in fatti sofferenza da uomo il patire ingiuria, ma piuttosto da servo; pel quale meglio è morire che vivere, sendo che alle onte e alle ingiurie che soffre, e' non vale a trovare riparazione nè per sè nè per chi gli stia a cuore. Ond'io mi penso che coloro i quali fanno le leggi, siano i deboli e volgari uomini, i quali per sè e a seconda dell' utile proprio stabiliscono le leggi e così si fanno dispensatori di lodi e di biasimi per metter paura a gli altri uomini che sian più forti e da poterne di più, affinchè non li soverchino [63], quasi che poterne di più sia brutto ed ingiusto, e in ciò per essi il fare ingiuria consiste, nel cercar di potere

483.

al di sopra degli altri; e quindi, deboli essendo, mettono ogni loro studio perchè anco gli altri sieno in ugual condizione.

C. XXXIX. Per questa ragione appunto, in rispetto alla legge, si dice brutto ed ingiusto cercar di poterne sopra molti e ciò fare si chiama fare ingiustizia. Ma in verità, io ritengo, natura stessa ne insegni esser giusto che chi è da più, più abbia di chi è da meno, e chi è più potente di chi è meno potente. E che così è, per molti modi si fa manifesto sì tra gli altri animali e sì tra gli uomini d'ogni fatta, città e nazioni, da che questo si ritiene giusto che 'l superiore all'inferiore comandi e ne possa di più. Avvegnachè in forza di qual diritto Serse venne ad oste contro la Ellade, o 'l padre suo contro gli Sciti, od altri innumerevoli casi cotali che pur si potrebber citare? ma cotestoro così operano secondo natura, e affè di Giove, pur essi secondo una legge (64), quella almeno della natura, se anco non in conformità di quella che poniamo noi stessi, per domare quanti tra noi sarebbono migliori e più forti, allevandoli su fin dalla infanzia, come lioncelli, per via d'incantagioni molcendoli e con ogni fatta prestigi affascinandoli e ripetendo loro ad ogni momento, come sia l'istessa cosa ed uguale quella che è bella a farsi ed è giusta. Ma se mai sorga, cred'io, un uomo d'ingegno prestante, scosso, messo in pezzi e tutto ciò negletto, calpestando quanto sia scritto da noi ed ogni prestigio ed incantagione e tutte le leggi che con la natura contrastano, levatosi su, si mostrerà dominatore nostro di schiavo che era, e in ciò rifulge il dritto della natura (65). Ed anco Pindaro ciò ch'io dico, parmi, abbia dimostro in quel canto, ove dice:

484.

« D'ogni cosa mortale ed immortale
È reina la legge: »

e poi segue a dire:

« Con prepotente mano
Esercita del dritto
L'estrema possa ed io ben l'argomento
D'Ercole a' fatti che i non compri.... »

così dice all'incirca: ch'i' non so a mente il canto: (66) dico dunque ch'e' si portò via i buoi, non avendoli compri nè ricevuti

in dono da Gerione, sendo che sia giusto in natura che i buoi ed ogni altra proprietà di chi è inferiore e da meno passi in chi è superiore e da più.

Capo XL.

E questa è proprio la verità e ben lo riconoscerai se ti volga a cose di maggiore importanza, lasciando omai da banda la filosofia. La filosofia in fatti, o Socrate, è per sè cosa di qualche pregio, se con misura uno vi si accosti nella giovinezza, ma se vi si consumi soverchio tempo, è la perdizione degli uomini. Chè se uno, vuoi pur d'ingegno eccellente, per troppo lunga età al filosofare si dia, necessariamente riuscirà mal pratico di tutte quelle cose, ond'è mestieri abbia esperienza chi si proponga d'essere buono ed illustre cittadino. In fatti riescono sempre inesperti delle leggi che la città governano, e de' ragionamenti che si convien di tenere con gli altri uomini sì in privato e sì in pubblico, e de' diletti e delle passioni umane, o, per dirlo in una parola, affatto mal pratici degli umani costumi. E quando poi si volgono alle cose pratiche, vuoi pel loro privato interesse o pel pubblico, divengon ridicoli, come ugualmente, i' mi penso, i politici, se prendan parte alle vostre dispute e a' ragionamenti vostri, si rendon ridicoli. Egli è proprio il caso di quel detto d'Euripide: in che ciascuno è chiaro

« Per quello ognor s'avaccia
E la parte del dì maggior vi spende
Tal che di sè miglior sè stesso rende » (67);

485.

da ciò invece in che è debole, e' rifugge e lo sberta, facendo lodi dell'altro per una certa benevolenza di sè medesimo, avvegnachè creda così di darsi lode a sè stesso. Ma la più diritta, ritengo, sarebbe dell'una e dell'altra cosa insieme partecipare: nella filosofia bello è d'occuparsi in grazia della educazione, nè insino a che uno è giovinetto, filosofare sconviene; ma che poi un uomo fatto adulto continui a filosofare, la diventa una cosa ridicola, o Socrate. A rispetto di coloro che si danno alla filosofia, vedi, i' la sento allo stesso modo che a rispetto di coloro, i quali balbuziano e fanno il chiasso. S'io m'addia in un fanciulletto (68) che balbetti o faccia il chiasso, i' me ne allegro e la mi pare cosa graziosa, liberale e qual s'addice alla

età d'un giovinetto; ma se all'incontro i' sento discorrere da saputo a un ragazzo, la mi sembra pure la cosa molesta che mi offende le orecchie e m'ha come l'aria di cosa servile; e lo stesso quand'uno senta balbettare un uomo o gli veda far il chiasso, la gli par cosa ridicola, sconveniente ad uomo e degna di botte. Or io così pur la sento a rispetto de' filosofanti. Scorgendo la filosofia in un giovinetto, gliene do lode, parmi che a lui ben s'addica, e di subito giudico ch'egli abbia da essere un uom libero, e all'opposto non libero chi nella filosofia non versi nè lasci nulla a bene sperare di sè per oneste e nobili azioni. Ma se poi io veggo un adulto che tuttavia s'occupa nella filosofia e non la mette da banda, costui, o Socrate, parmi abbia bisogno di buone busse. Che a lui accade quello ch'io diceva testè, d'essere un neghittoso, anco s'abbia sortito buono intelletto dalla natura, fuggendo i luoghi frequentati delle città e le piazze, ove dice il poeta che gli uomini addivengono illustri (69), per vivere sepolto la vita susurrando in questo o quel canto con tre o quattro ragazzi, senza dir mai nulla di liberale, di grande e di nuovo.

Capo XLI. Verso di te, o Socrate, lode a Dio, i' sono d'animo quanto più benevolo e amico; ond'è ch'io sento ora per te come appunto pel suo Amfione quel Zeto d'Euripide, che testè ho ricordato (70). Per ciò viennmi in mente di dire a te quello che egli al fratel suo: « tu negligi, o Socrate, ciò onde dovresti aver cura, e tanto ben naturato, come sei, dell'animo, ti fa' bello di mostrarti sotto fanciullesca sembianza » nè sapresti 486. ragionare diritto in una consultazione di giustizia « nè nulla elegger mai di probabile e conveniente, nè dare altrui audace consiglio eccellente ». Ed in vero, Socrate mio dolcissimo, non la prender già meco, ch'io ti parlo così pel grande amor che ti porto; non ti par egli turpe di passartela com'io penso tu te la passi e quant'altri van troppo innanzi nella filosofia? Se, per esempio, ora uno arrestasse te o qualunque altro come te, e ti traesse in prigione (71), accusandoti d'aver fatto altrui ingiuria, ove tu non hai commesso nulla di male, affè che tu non sapresti come ti contenere, ma, stupidito e a

bocca aperta, senza saper che ti dire, t'appresenteresti al tribunale, e se t'imbattessi in un tristo e malvagio accusatore, andresti anco alla morte, ov'egli ti volesse condannato alla morte. Di' tu, o Socrate, che sorta mai v'ha in ciò di sapienza » che un'arte

« Tutto occupando un uom di dritta mente
Inferiore lo renda » (72),

nè buono a provvedere a sè medesimo, nè a cavarsi de' maggiori perigli, nè sè stesso nè altrui, ma alla balía lo lascia de' tristi che lo spoglino d'ogni suo avere e poi condurre inutile e inonorata la vita nella sua città. Per ciò, o egregio,

« A me da' ascolto e cessa »

da queste tue sottigliezze, ma de' pratici affari

« Prenditi cura come ad uom conviene, »

e tale imprendi esercizio di vita, dal quale

« Fama t'abbia di saggio e sembri altrui
Aver per sempre abbandonato i vani

diremo deliramenti ovver ciancie,

Ond' hai deserta ad abitar la casa, » (73)

proponendoti ad esemplare non già quelli tra gli uomini che in queste miserie si perdono, ma gli altri, a' quali arridono vita, gloria e prosperità d'ogni fatta.

Capo XLII.

Socrate. Se per un caso i' mi trovassi ad aver d'oro l'anima mia, o Callicle, non credi tu che sarei tutto lieto di poter trovare tra quelle tali pietre, alla cui prova si suole saggiare l'oro, la più eccellente? perchè, accostando ad essa l'anima mia, se provato fosse che la è coltivata a dovere, sarei in me medesimo certo che la mi va bene, nè avrei più mestieri di saggio alcuno.

Callicle. A che proposito mai tu di' ciò, o Socrate?

Socrate. Tel dirò: essendomi ora in te imbattuto, i' fo conto mi sia toccata appunto una fortuna cotale.

Callicle. In che modo, via?

Socrate. Perch'io so bene che dove tu sia d'accordo in ciò che opina l'anima mia, ciò stesso è verità. Ritengo in fatti che chi sia per servir di prova all'anima altrui, s'ella cioè viva dirittamente o no, debba avere tutte tre queste qua- 487.

lità, le quali tu hai tutte, scienza, benevolenza e liberi detti. Molti ne' quali i' m' imbatto, non sono buoni a servirmi per questo sperimento, per ciò che non sono, come tu, sapienti; altri sono bensì sapienti, ma non vogliono dirmi la verità pel non avermi in quello affetto in cui tu mi tieni: questi due forestieri qui, Gorgia e Polo, sapienti sono di certo ed amici miei, ma difettano del parlare liberamente e più del dovere son pudibondi. Come dir che non sia? e' son giunti a tale amendue che, per senso di vergogna, l' uno e l' altro ha osato per fino di contraddire a sè stesso al cospetto di molta gente, e per di più in gravissimi propositi. Queste qualità che gli altri non hanno, tu ha' tutte. Convenientemente in fatti tu sei stato educato, come si suol dir qui in Atene, e benevolo sei a mio rispetto. E a qual segno io l'argomento? te 'l dico subito: io so che vo' siete quattro, o Callicle, i quali date opera insieme alla sapienza, tu, Tisandro da Afidne, Androne d'Androzione e Nausichide il Colargese (74). Ed una tal volta io v' ho eziandio sentito a consultare insieme fino a che punto sia da fare esercizio nella sapienza e so che tra voi vinse questo partito: non doversi proporre d'esercitare ex professo la filosofia, ma vi esortavate a vicenda, che, divenuti sapienti oltre al bisogno, non aveste poi a cadere, così corrotti dalla dottrina, nell'oblio di voi stessi. Ora udendo da te quest' istesso consiglio che dai a gli amicissimi tuoi, ne traggo sicuro argomento che veramente benevolo tu mi sia. Che poi intieramente tu usi della libertà del parlare, nè ti lasci vincere dalla vergogna, tu stesso lo di' e 'l discorso che hai fatto testè, ben lo prova. Così è dunque certissimamente; e per ciò, se tu sia meco d'accordo ne' ragionamenti, quello che da essi proceda, sarà a tutta prova per me e per te, nè sarà più mestieri porlo a nuovo riscontro. Avvegnachè tu non l'avrai già ammesso nè per difetto di scienza nè per essere stato preso dalla vergogna; nè d'altra parte lo vorresti ammettere per fare a me inganno, da che tu mi chiami amico e tale ti dici tu stesso. Talchè ogni mia e tua affermazione avrà in sè tutta la pienezza della verità. Di tutte le cose che tu mi sei venuto dicendo, o Callicle, nel tuo rimproccio, la più bella a consi-

derarsi la è questa: qual abbia da essere l' uomo, e in che, e sino a che punto s'abbia da instruire e da vecchio e da giovane. Imperciocchè s' io qualche volta non mi conduca rettamente nella vita, tien per fermo ch' io non fallo già di mia propria volontà, ma per la ignoranza mia: il perchè tu come già cominciasti ad ammonirmi, non ti ristare; ma opportunamente mi mostra in che io m'abbia a instruire e per qual modo ne possa venire a capo: e dove ora tu mi conduca nel tuo avviso, e poi, in progresso di tempo, mi colga in fallo in alcuna parte di ciò che abbia ora ammesso, tienmi pure per un da poco, nè più m'ammonisci, quasi ch' io non sia meritevole di cura veruna. Ma ti rifa' dal bel principio: come dici tu e Pindaro, che v' ha una giustizia conforme natura? secondo la quale il più potente si porti via a forza ciò che è del meno potente, e 'l superiore imperi su l' inferiore e 'l migliore abbia di più di chi sia peggiore? Non ha' tu detto forse che altro sia la giustizia, o ben' io mi ricordo? 488.

Capo XLIII.

Callicle. Ma ciò ho detto appunto ed affermo pur ora.

Socrate. Forse che tu chiami migliore e superiore lo istesso? ch' io non era buono d' intendere ciò che tu or ora dicevi; forse per superiori intendi tu i più forti ed è mestieri che i più deboli al più forte obbediscano, e parmi, tu n'abbia dimostro l'esempio in ciò, che i grandi stati, secondo quel che è giusto in natura, muovono sopra i piccoli, per ciò che migliori sono e più forti, quasi che essere superiore, migliore e più forte sia una cosa istessa? Ovvero può anco darsi d'esser migliore e al tempo stesso minore e più debole, ed eziandio superiore ma peggiore? Od anzi i termini di migliore e di superiore sono gl' istessi? Questo definiscimi chiaramente: se siano una cosa istessa o diversa, superiore, migliore e più forte.

Callicle. Ma io ti dico chiaro che la è la cosa istessa.

Socrate. Dunque la moltitudine è superiore all' individuo secondo natura? essa che ha fatto la legge per l' individuo come testè dicevi tu stesso.

Callicle. Come no?

Socrate. Ciò dunque che dalla moltitudine è fermato per legge è fermato tale da chi è superiore.

CALLICLE. Certo.

SOCRATE. E quindi anche da chi è migliore? chè al tuo dire i superiori sono anche migliori.

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. E dunque ciò che da essa è fermato per legge, è bello per natura, come che sia superiore.

CALLICLE. Lo ammetto.

SOCRATE. E non è dunque la moltitudine che così ha stabilito, come tu dicevi or ora, che sia giusto serbare la equità e che sia più turpe fare ingiuria altrui che non averla a patire? È o no così? E guarda or bene di non lasciarti prendere dalla vergogna: ritiene, o no, la moltitudine, sia giustizia lo avere ugualmente e non di più e che sia maggiormente turpe il fare ingiustizia che non soffrirla? Non evitar di rispondermivi, o Callicle, affinchè, se tu sia meco d'accordo, io mi confermi meglio in questo pensiero pel consentimento tuo, che è d'uomo nel conoscere ben innanzi.

489.

CALLICLE. Ebbene, questo ritiene appunto la moltitudine.

SOCRATE. Non soltanto per legge è dunque più brutto il fare ingiuria che averla a patire, nè la uguaglianza dell'avere è giusta, ma eziandio per natura. Ond'è pericolo, tu non ti sia apposto al vero ne' ragionamenti d'innanzi, nè mi abbia fatto a giusta ragione rimprovero, quando dicevi che natura e legge son tra loro contrarie e ch'io, ben avvisando a ciò, mi comporto da cattivo ne' ragionamenti, richiamando alla legge chi parli secondo la natura, e alla natura chi secondo la legge.

Capo XLIV.

CALLICLE. Quest'uomo non smetterà mai più di dire sciocchezze. Di', o Socrate, e non ti vergogni, all'età che hai, di andare a caccia di parole, e se uno la sbagli un momento, fartene un'arme? Credi forse ch'io dica esser cosa diversa l'esser superiori dell'esser migliori? Non t'ho detto di già ch'io ritengo essere una cosa medesima migliore e superiore? Crederesti forse potessi mai pensare, che, per ciò che s'accoglie insieme una turba di schiavi e d'uomini d'ogni fatta, indegni di qualunque considerazione, se non forse per la vigo-

ria del corpo, e questi qualche cosa sentenziano, ciò abbia da ritenersi come legge?

Socrate. Or bene, sapientissimo Callicle, così la pensi?

Callicle. Appunto così.

Socrate. Già da un pezzo, o egregio, io stesso sospetto che tu così all'incirca la intenda per superiore, e insisto nelle dimande solo pel desiderio d'intendere come proprio la pensi: chè certo tu non ritieni che due sian migliori di un solo, nè che i tuoi servi siano di te migliori, per ciò che sono più forti che tu non sia. Ma rifatti da capo: quanto a che tu giudichi i migliori, non ritenendo tali i più forti? ma, o l'ammirabile uomo che sei, guarda un po' d'ammaestrarmi con più dolcezza, se non vuoi ch'io scappi dalla tua disciplina.

Callicle. Tu burli, o Socrate.

Socrate. No, o Callicle, te lo giuro per Zeto (75), del quale figurando il personaggio, tanto a lungo ti sei burlato di me: ma orsù, di': chi chiami tu superiori?

Callicle. I migliori, io.

Socrate. E non vedi dunque che tu pure dici parole ma non accenni a un bel nulla? non vorrai dunque dire se superiori e migliori tu chiami i più saggi ovvero altri?

Callicle. Ma sì per Giove, che quelli appunto io chiamo tali e molto spezialmente.

Socrate. Spesse volte quindi, al tuo dire, un solo che ben pensa, vale di più che un'infinita moltitudine che non pensi, e a lui di comandar si conviene e d'obbedire a gli altri e così a chi comanda d'aver di più de' soggetti al comando. Ciò parmi tu voglia dire, nè vado già in caccia di parole, se un solo ad altri innumerevoli è superiore. 490.

Callicle. Ma quest'appunto dico io, chè stimo giustizia secondo natura sia questa: che chi è migliore e meglio pensa, questi a gli altri comandi e s'abbia di più degli altri che son da meno di lui.

Capo XLV.

Socrate. Ora fermo un momento: che rispondi tu a questa dimanda? se in un medesimo luogo, com'ora qui, fossimo radunati molti uomini insieme, e a tutti in comune ci fossero apprestati molti cibi e bevande, essendo tra noi d'ogni fatta

uomini, forti alcuni, altri deboli, e uno poi che del mangiare s' intendesse sopra tutti gli altri per esser medico, mentre per gli altri rispetti, come verosimile è, d'alcuni sarebbe più forte e d'altri più debole, non saria desso medesimo, come quegli che se ne intenderebbe meglio degli altri, il superiore e 'l più potente in ciò tra di noi?

Callicle. Sicuramente.

Socrate. E che forse, per ciò ch' egli è 'l superiore, dovrà avere maggior parte di cibi che noi, ovvero, per questo suo primato, gli spetterà di tutto distribuire a gli altri, ma quanto poi a consumare e ad usare pel suo proprio corpo, non avrà nulla di più, se pur non debba soffrirne, talchè d'alcuni s'abbia di più e d'altri di meno; e dove per caso si trovasse ad esser di tutti più debole, men di tutti avrebbe chi è a tutti superiore, o Callicle? Non è egli così, o egregio?

Callicle. Tu parli di cibi, di bevande, di medici e d'altre ciancie cotali: ma io non ho già il capo a queste cose.

Socrate. Di' tu dunque che superiore è chi ha più testa? sì o no?

Callicle. Sì.

Socrate. Ma e chi è superiore non ha da avere di più?

Callicle. Non però nel cibo e nelle bevande.

Socrate. Intendo: nelle vestimenta forse, ond'è mestieri che chi sia peritissimo nel fabbricar vesti, porti amplissima veste e vada quanto più e quanto meglio è a dire vestito.

Callicle. Ma di che mai vesti mi parli?

Socrate. Oh! quanto a' calzari è chiaro che n' ha da avere di più chi più di essi s'intende e quanto ad essi è superiore: il calzolaio per esempio avrà da passeggiare calzato di più scarpe e più grandi.

Callicle. Che c'entrano qui le scarpe? Tu cianci di continuo.

Socrate. Ma se non è questo, sarà forse quest'altro: per esempio un agricoltore che s' intenda della cultura della terra e sia onesto, costui dovrà abbondar di semente sopra gli altri e per le sue terre adoperare la massima quantità di semente.

Callicle. Come tu fa' sempre gl'istessi discorsi, o Socrate!

Socrate. Non solo, ma anche intorno a gli stessi subbietti sempre, o Callicle.

Callicle. In nome degli dei, tu ha' proprio sempre in bocca calzolai, curandai, cuochi e medici, quasi che intorno ad essi fosse 'l nostro ragionamento. 491.

Socrate. E non dirai tu dunque a rispetto di che superiore e di che meglio intendendosi, giusto è che più abbia chi più ha? ovvero, nol dicendo tu stesso, non tolleri ch' io ti venga suggerendo?

Callicle. Ma io, è un pezzo già, che tel dico: anzi tutto, quelli che son superiori, non dico già che siano nè i calzolai nè i cuochi, ma coloro che s' intendono delle cose concernenti lo stato, in qual modo lo si governi a dovere, nè già sol se ne intendano, ma abbiano eziandio animo e sian buoni di compiere quello che abbiano divisato, nè vengano meno per la mollezza dell' animo.

Capo XLVI.

Socrate. Tu vedi bene, Callicle egregio, che da vero tu non fai a me l' istesso rimprovero ch' io faccio a te? chè tu di' ch' io ripeto sempre le cose medesime e me ne dai colpa; io a te all' incontro, perchè su l' istesso subbietto non di' mai la cosa medesima: ma una volta definisci i migliori e i superiori per i più forti, poi pe' più saggi, ed ora poi di bel nuovo vieni fuori con un'altra definizione, dicendo che i più coraggiosi sono per te i migliori e i superiori a gli altri. Spiegati chiaro una volta, o dolcissimo, quai dici tu i migliori e i superiori a gli altri e quanto a che mai.

Callicle. Ma i' t' ho di già detto quelli che s' intendono delle cose di stato ed hanno 'l coraggio dell'animo. Questi sì si conviene che abbiano il governo delle città ed è giusto abbiano il di sopra su gli altri, essi che comandano su' loro soggetti.

Socrate. Che mai, amico, quanto a loro medesimi? comandando o standо soggetti? (76)

Callicle. Ed ora che di' tu?

Socrate. I' dico se ciascuno abbia da avere lo imperio sopra sè stesso: ovvero se ciò punto non cale che uno imperi sovra sè medesimo, ma sì su gli altri?

Callicle. In che senso parli tu dello imperio sopra sè stesso?

Socrate. Oh! nulla di difficile, ma affatto nel senso volgare di chi sia assennato e padrone di sè, ed imperi su gli affetti e le passioni sue proprie.

Callicle. Quanto se' caro (77): tu da' nome d'assennati a gli sciocchi.

Socrate. Ma che? non v' ha un solo che non intenda quello che io dico.

Callicle. Benissimo, o Socrate. Imperciocchè com' uno potrebbe mai esser felice, se serva a chi si sia? Se non che, questo ch' io ti vengo liberamente significando, è onesto e giusto in ordine alla natura, che, cioè, chi sia per condurre rettamente la vita, le sue proprie passioni abbia da lasciar crescere quanto più e non infrenarle, e ad esse quando sieno venute nel più gran vigore, basti a dare sodisfazione con forza ed accorgimento ed a riempiere sempre ogni desiderio che gli nasca nell'animo. Questo tuttavia io non credo possibile al volgo; il quale per ciò vitupera chi così faccia per vergogna di sè, nascondendo la impotenza propria, e va poi di continuo dicendo la intemperanza essere la gran turpe cosa per assoggettarsi, come innanzi diceva, gli uomini che per natura sarebbon migliori, i quali alla lor volta non potendo alle loro passioni dare sodisfazione, per difetto di forza d'animo, levan alto le lodi della temperanza e della giustizia. Laddove, se a cotestoro fosse toccato sino dal bel principio di nascer figliuoli di re, ovvero avesser da natura sortito abilità a procacciarsi imperio, assoluta signoria o potestà qualunque, che mai in verità sarebbe stato più turpe e più brutto della temperanza per uomini cotali? Potendo godersi ogni fatta di beni, nè alcuno impedendoneli, accetterebbono essi la signoria della legge del volgo e de' suoi discorsi e de' vituperi suoi? E quanto non li farebbe miseri questa bellezza della giustizia e della temperanza, per la quale non potrebbono concedere a chi amano nulla più che a chi odiano, mentre ne avrebbono pure la potestà nella città loro? Secondo la verità, o Socrate, della quale ti dici studioso, così è: lussuria, intemperanza e

492.

libertà, se v'abbia pienezza di forze, esse son la virtù e in esse è felicità; tutto il resto, vere speciosità e ritrovamenti alla umana natura contrarii, son corbellerie e cose da nulla.

Capo XLVII

SOCRATE. Non timidamente in vero, o Callicle, tu ha' fatto prova di pienissima libertà nel parlare; e tu ha' ora detto chiaramente quello che altri pur pensano, ma poi dire non vogliono. E per ciò ti scongiuro che a verun patto tu non ismetta, affinchè apparisca realmente manifesto, come s'abbia da vivere. Di' su: le passioni dunque non le ha da raffrenare chi sia per vivere come si conviene, ma anzi le ha da lasciar crescere quanto più e da per tutto andar procurando la sodisfazione loro, e in ciò consiste virtù?

CALLICLE. Così la penso io.

SOCRATE. Non è dunque detto a ragione che felici siano coloro, i quali non abbisognano di nulla.

CALLICLE. Le pietre, se così fosse, e i cadaveri sarebbero felicissimi.

SOCRATE. E per ciò, come tu dici, triste è la vita: nè meraviglierei di ritrovar vero ciò che Euripide dice in que' versi:

« Se 'l viver non sia morte, chi 'l sapria,
E all' incontro morir vita non sia? » [78]

493.

e che forse di fatto morti no' siamo: e da un qualche sapiente io ho udito dir veramente che ora morti noi siamo, e che il corpo ci è tomba [79]; e quella parte dell'anima, nella quale i desiderii hanno sede, trovarsi per condizione sua a tale da dovere altrui obbedire ed essere sempre qua e là agitata. E ad essa, giuocando di parole [80], quell'arguto uomo, Siciliano forse o Italiano, per allusione a questo suo esser credula e facile a farsi persuadere dava nome di doglio [81] e i licenziosi chiamava reietti. In questi reietti poi quella parte dell'anima loro, dove gli affetti riseggono, assomigliava, per la insaziabilità ed incontinenza sua, ad un vaso sfondato che sia impossibile di riempiere. Or adunque costui, o Callicle, ti fa la dimostrazione contraria, che cioè di quanti sono nell'Ade, e per l'Ade l'invisibile intende, miserrimi siano i reietti, condannati a versare acqua in un vaso sfondato da un altro pur senza

fondo [82]. E questo vaso senza fondo, com'e' disse meco parlando, egl'intende sia l'anima. Assomigliava poi l'anima di coloro ch'ei chiama reietti ad un vaglio, quasi la sia senza fondo, per ciò che non può in certo modo riempiersi a cagione di quel suo non dar fede a nulla e tutto dimenticare [83]. Forse che tali cose sono alquanto strane in loro medesime; ma pur servono a ben chiarire ciò ch' io vorrei dimostrarti e se ne fossi capace mai, persuaderti a mutare sentenza, fino a che ad una vita incontinente ed immoderata tu preferisca quella che si tiene nell'ordine e de' beni presenti bastevolmente s'appaga. Ma, a che riescirò io? ti persuaderò forse e ti farò mutare sentenza, che quelli i quali stanno nell'ordine, sien più felici degl'intemperanti, ovvero, s'io continuassi un pezzo ancora in questa sorta di miti, tu non muteresti per questo d'avviso?

Callicle. Così, o Socrate, tu ti sei meglio apposto al vero.

C. XLVIII. Socrate. Or bene, un'altra imagine i' ti verrò significando di questa medesima scuola [84] che ora. Guarda dunque, se tu la intenda ugualmente quanto all'una e all'altra maniera del vivere, di chi sia saggio e di chi sia intemperante: se, per esempio, l'uno e l'altro di tali due uomini possedessero una gran quantità di vasi, ma l'uno li avesse sani e pieni, qual di vino, e qual di mele, e qual altro di latte e poi di molte altre cose altri molti, e i liquori loro fossero vari e difficili a ritrovare e con molta e grande pena provvisti; l'un d'essi, una volta piene le vasa, non v'avrebbe a mescer più nulla, nè più da averne pensiero; anzi, quanto a ciò, se ne starebbe affatto tranquillo; l'altro invece possedendo come quel primo 494. i liquori che avesse potuto, pur con difficoltà, procacciarsi, se avesse sfondate e guaste le vasa, si troverebbe sempre costretto dì e notte, a riempierle, ovvero soffrirebbe i più tristi affanni. Ed ora, ove sia tale dell'uno e dell'altro la vita, qual di' tu sia più felice quella dell'intemperante o quella di colui che si serba nell'ordine? T' ho io con questo mio dir persuaso ad ammettere che la vita ordinata migliore è della immoderata, ovvero io non vi sono riuscito? [85]

Callicle. Tu non riesci, o Socrate, a persuadermi. Chè a chi sia pieno, più non resta piacere alcuno, se non quello

che or ora diceva, vivere a mo' d'una pietra, di nulla allegrandosi più nè più affliggendosi. Coladdove in ciò consiste il vivere piacevolmente che uno quanto più può, si riempia.

Socrate. Ma e chi si riempie di molto, non sarà eziandio necessità che di molto vada perdendo e che in certo modo abbia aperti di molti buchi alle sue perdite?

Callicle. Di certo.

Socrate. Ma così tu accenni da tua parte al modo di vivere dello struzzo [86] e non già a pietra o cadavere. E rispondimi: credi tu che questo sia come aver fame e mangiare per sodisfare alla fame?

Callicle. Io sì.

Socrate. E lo stesso che aver sete e bere per estinguer la sete?

Callicle. I' dico che sì, ed ugualmente chi abbia ogni sorta cupidigie e possa con suo diletto satisfarle, i' dico che mena vita beata.

Capo XLIX.

Socrate. Orsù via, o 'l migliore degli uomini, va' pure innanzi come tu ha' cominciato, e guarda di non lasciarti vincere dalla vergogna. E pur io, naturalmente, necessario è non mi lasci prendere dalla vergogna. Anzi dimmi subito se un che patisca la scabbia e sia obbligato a grattarsi, potendo a suo agio grattarsi e passar la vita grattandosi, sia da dire che mena felice la vita.

Callicle. Oh! lo strano uomo che sei, o Socrate, e affatto un ragionator popolare.

Socrate. Certo, o Callicle, io ho saputo battere Polo e Gorgia e ho fatto far loro il viso rosso; tu invece non è pericolo, ti lasci battere e prendere dalla vergogna, chè tu sei uomo forte. Soltanto rispondimi.

Callicle. Ebbene io affermo che grattandosi passerebbe giocondamente la vita.

Socrate. E se giocondamente, non dunque anche felicemente?

Callicle. Certo.

Socrate. Forse se si grattasse il capo soltanto, ovvero t'avrò io a dimandare anche di qualche altra parte? Pon mente, o

Callicle, a quello che tu risponderesti, se uno ti sfilasse giù giù dietro a questa tutte le altre interrogazioni; e quella eziandio che tra queste cotali dimande saria capitale, se cioè la vita de' cinedi la non sia in sè stessa tremenda, turpe e misera? che forse oseresti tu di chiamarli beati quand' abbiano sino a sazietà di ciò che bramano?

Callicle. E non ti vergogni di portare, o Socrate, il ragionamento sopra tali subbietti?

Socrate. O che sono io, nobile uomo, che vi porto il ragionamento? non è quegli piuttosto che con tanta impudenza afferma che que' che godono, per qualunque modo essi godano, sono felici, nè tra' piaceri distingue quali onesti siano e quali turpi? Ma di' su ancora una volta: sostieni tu forse che piacevole e buono siano una cosa medesima, ovvero che tra' piaceri ve n'abbia qualcuno che non è buono?

495.

Callicle. Ebbene, affinchè non sia contradittorio il mio dire, affermando che siano diversi, sostengo che sono una cosa medesima.

Socrate. Ma così, o Callicle, tu mandi a monte i tuoi discorsi anteriori, nè fai più la ricerca come si deve, se sostieni il contrario di quello che pensi.

Callicle. Ed anco tu, o Socrate, fai lo stesso.

Socrate. E non rettamente adopero nemmen io, se così adopero, nè tu. Ponvi ben mente, o amico, se veramente non sia sempre bene a qualunque patto godere; imperocchè quelle ben turpi conseguenze che testè sono state sotto velo accennate, pare che ne discendano veramente, se ciò si ammetta, ed altre molte da presso.

Callicle. Secondo tu pensi, o Socrate.

Socrate. Che tu sta' veramente fermo in ciò, o Callicle?

Callicle. Io sì.

Capo L.

Socrate. Ci metteremo dunque alla disputa, come se tu dicessi proprio sul serio?

Callicle. Ma sicurissimamente.

Socrate. Ebbene, poichè così vuoi, chiaramente rispondi a questa dimanda: da' tu mai nome di scienza a qualche cosa?

Callicle. Io sì.

Socrate. E non hai tu detto or ora, che v'era una certa specie di fortezza con la scienza congiunta?

Callicle. L'ho detto veramente.

Socrate. E come che la fortezza sia qualche cosa di diverso dalla scienza, tu le di' dunque due?

Callicle. Per l'appunto.

Socrate. E ancora: piacere e scienza le di' tu una medesima cosa o diversa?

Callicle. Diversa certo, o 'l sapientissimo uomo che sei.

Socrate. E del pari diversa dal piacere la fortezza.

Callicle. Come no?

Socrate. Or bene; facciamo di ricordarcelo: Callicle del demo d'Acarne ha detto esser la cosa medesima il piacere ed il buono, ma poi la scienza e il coraggio esser tra loro diverse e dal buono.

Callicle. Socrate d'Alopece all'incontro ciò non ammette: ovver l'ammette?

Socrate. No, non l'ammette; ma neppur Callicle io penso, quand'e' sarà rientrato bene in sè stesso. Chè dimmi un po': non credi tu che coloro i quali sono felici, se la passino affatto contrariamente da quelli che sono infelici?

Callicle. Certo che sì.

Socrate. E dunque se v'ha contrarietà tra loro, non sarà necessario pensare d'essi quello stesso che si pensa in proposito della sanità e della malattia? chè di certo un uomo non è sano e malato ad un tempo, nè ad un tempo perde sanità e malattia.

Callicle. Che di' tu?

Socrate. Per esempio, prendi quale tu voglia delle parti del corpo a considerare: un uomo ammala a gli occhi di quel male che si dice oftalmia? 496.

Callicle. Come no?

Socrate. Certo ch'e' non li ha al tempo istesso sani, non è vero?

Callicle. No di certo.

Socrate. Che dunque? quand'e' guarisce dell'oftalmia, cessa

fors'anco la sanità degli occhi, talchè poi finiscano per andarsene sanità e malattia al tempo stesso?

Callicle. Minimamente.

Socrate. Sarebbe infatti la stupenda ed irragionevole cosa, non è vero?

Callicle. Quanto mai.

Socrate. Ma all'incontro io penso che l'una e l'altra a sua volta comincia e cessa.

Callicle. Così dico io pure.

Socrate. E dunque non è lo stesso anco per la forza e la debolezza?

Callicle. Sì.

Socrate. E per la velocità e la lentezza?

Callicle. Affatto.

Socrate. E dunque pur anco i beni e la felicità, e i contrari loro i mali e la miseria, e' non li riceve egli a volte e a volte poi li perde?

Callicle. Appunto così.

Socrate. Se noi dunque trovassimo cose delle quali l'uomo si liberi nel tempo medesimo ch'e' le ritenga, manifestamente ch'elleno non sarebbono nè il bene nè il male. Siamo in ciò d'accordo? ed ora poni ben mente a rispondere.

Callicle. Ma naturalmente ch'io sono d'accordo.

Capo LI. Socrate. Or bene ritorna alle cose prima discorse. L'aver fame dicesti forse che fosse piacevole o molesto? parlo proprio della fame in sè stessa.

Callicle. Io l'ho detto molesto: mentre piacevole è di mangiare a chi abbia fame.

Socrate. E così pur io: lo so bene: ma dunque in sè stessa la fame è molesta. No?

Callicle. Io dico che sì.

Socrate. E non è lo stesso pur della sete?

Callicle. Di molto.

Socrate. T'avrò io ancora da dimandare, se tu conceda che molesto sia ogni bisogno ed ogni desiderio?

Callicle. I' lo concedo, ma risparmiati d'interrogarmene.

Socrate. E sia così: ma per l'assetato, pensi tu che bere non sia un piacere?

Callicle. Io sì.

Socrate. Or bene de' termini che tu usi, questo tuo assetato, non è desso sofferente in vero?

Callicle. Sì.

Socrate. E bere poi soddisfazione del bisogno e diletto?

Callicle. Sì.

Socrate. Del bere non di' tu ch'è un godere?

Callicle. Certissimamente.

Socrate. Per chi abbia sete?

Callicle. Appunto.

Socrate. E ne soffra molestia?

Callicle. Sì.

Socrate. Ma t'accorgi a quale conseguenza tu giunga? tu affermi che gode chi al tempo istesso soffre, dicendo che chi ha sete, beve. O forse ciò non ha luogo insieme e nel medesimo luogo e nel tempo medesimo, sia che tu risguardi all'anima o al corpo? Poichè non v'ha divario nessuno, ritengo. È egli così o no?

Callicle. Egli è così.

Socrate. Ma pur tu ritieni impossibile chi è felice, sia infelice nel medesimo tempo.

Callicle. Sì, ch'io penso così.

Socrate. Ma poi chi soffre, tu ammetti possibile goda. 497.

Callicle. E' pare.

Socrate. Quindi godere non è esser felice nè essere infelice soffrire, talchè il piacere è altra cosa che il bene.

Callicle. I' non so che cosa tu ci venga sofisticando, o Socrate.

Socrate. Tu 'l sai benissimo ma ora tu fa 'l nesci, o Callicle; tira pur innanzi ancora, e vedrai il gran sapientone che sei tu che mi riprendi: ciascun di noi non finisce d'aver sete e di godere al tempo stesso col bere?

Callicle. Non intendo che dica: tu di continuo vaneggi.

Socrate. No, Callicle mio; rispondimi almeno per rispetto di noi medesimi, affinchè giunga il nostro ragionare ad una conchiusione.

Callicle. Sempre così, o Gorgia, fa Socrate. Dimande e risposte sempre brevi e di nessun conto. ———

Gorgia. Ma che te ne cale? non torna affatto a tuo onore, o Callicle? prometti pure di rispondere a Socrate, com' e' voglia.

Callicle. E tu dunque continua nelle tue interrogazioncine di poco momento, da che così piace a Gorgia.

Capo LII

Socrate. Tu sei da vero fortunato, o Callicle, d' esser prima iniziato a' grandi misteri che a' piccoli! (87) veramente io non la credeva cosa permessa. Dal punto adunque dove sei rimasto, rispondi: se cadauno di noi non finisca al tempo medesimo d'aver sete e piacere.

Callicle. Io dico che sì.

Socrate. E non finisce pur ugualmente d' aver fame ed ogni altro appetito e piacere?

Callicle. Così è.

Socrate. E dunque non finisce al tempo stesso d' aver dolori e piaceri?

Callicle. Sì.

Socrate. E pure non finisce al tempo stesso d'aver beni e mali come tu dianzi affermavi. Che ora più non ne convieni?

Callicle. Sì. E che ne vien dunque?

Socrate. Che non siano la stessa cosa, amico mio dolce, i beni e i piaceri, nè i mali e ciò che è molesto. Di questi e' si libera in un medesimo punto e di quelli no: come dunque le cose piacevoli potrebbon esser lo stesso che i beni e le moleste lo stesso che i mali? Ma se ti piaccia, fa' anco su questo considerazione: nè io credo che per questo verso tu ti troverai d'accordo teco medesimo. Pon mente: i buoni non li chiami tu buoni per la presenza de' beni, come chiami belli coloro, ne' quali la bellezza si trova?

Callicle. Io sì.

Socrate. E di', chiami tu buoni gli uomini stolti e vigliacchi? dianzi no certo; ma tali allora hai detto i coraggiosi e sensati. Non ha' tu chiamato questi i buoni?

Callicle. Appunto.

Socrate. Or bene, non ha' tu mai veduto un uomo insensato in giubilo?

Callicle. Credo che sì, io: ma che ci ha egli che fare?

Socrate. Nulla: ma rispondi.

Callicle. Sì l' ho visto.

Socrate. E ancora: uno che avesse fior di senno, l' hai mai visto addolorato e giubilante? 498.

Callicle. Sì.

Socrate. Quali dunque son quelli che maggiormente provano il piacere e il dolore, quelli che han fior di senno o gl' insensati?

Callicle. I' credo non v'abbia molto divario.

Socrate. Mi contento di ciò: vedestu mai un vile alla guerra?

Callicle. Come no?

Socrate. E dunque, al ritirarsi degl' inimici, quali ti pare si rallegrino di più, i codardi od i prodi?

Callicle. Gli uni più degli altri a me pare, o almeno ugualmente.

Socrate. Non importa: ma dunque se ne rallegrano anco i codardi?

Callicle. E di molto.

Socrate. E così pur gl' insensati, pare.

Callicle. Sì.

Socrate. E all'avvicinarsi del nemico solo i codardi provano pena od anco i prodi?

Callicle. Gli uni e gli altri.

Socrate. Uguale forse?

Callicle. Forse maggiore i codardi.

Socrate. E quand'esso ritirasi, non ne hanno anco maggior piacere?

Callicle. Forse sì.

Socrate. Dunque son capaci di provar dolore e piacere e gl' insensati e quelli che hanno fiore di senno, e i codardi e i prodi ugualmente, come tu di', ma i codardi anche più de' prodi?

Callicle. Certo.

Socrate. Eppure gli assennati e i prodi i buoni, e i codardi e gl'insensati sono i cattivi?

Callicle. Sì.

Socrate. Ugualmente dunque provano piacere e dolore i buoni e i cattivi?

Callicle. Certo.

Socrate. Che dunque son allo stesso modo buoni e cattivi tanto i buoni quanto i cattivi? od anzi i cattivi sono anco più buoni e cattivi?

Capo LIII. Callicle. A fè di Giove ch'io non so quello che ti dica.

Socrate. Or non sa' tu d'aver detto che i buoni son buoni per la presenza de' beni, e i cattivi per quella de' mali? e che poi beni sono i piaceri e mali le pene?

Callicle. Io sì.

Socrate. Quelli dunque che godono, hanno beni, i piaceri, pe' quali godono: no?

Callicle. E come no?

Socrate. E' non sono dunque buoni per la presenza de' beni quelli che godono?

Callicle. Sì.

Socrate. E dunque? que' che si dolgono, non hanno a loro stessi presenti i mali, i dolori?

Callicle. Presenti appunto.

Socrate. E appunto per la presenza de' mali tu di' esser cattivi i cattivi: o non la pensi così?

Callicle. Io sì.

Socrate. Buoni quindi que' che se la godano e cattivi que' che s'affliggano.

Callicle. Precisamente.

Socrate. E chi più più, chi meno meno, e chi ugualmente ugualmente?

Callicle. Sì.

Socrate. E non ha' tu detto che ugualmente s'allegrino e si dolgano queglino che han fior di senno e gl'insensati, e i vili e i prodi, e i vili fors'anco di più?

Callicle. Io sì.

Socrate. Tira or meco insieme le conseguenze che discendono

da quanto è stato affermato; chè due volte e tre ripetere e considerare ciò che sia bello, sta bene, dice il detto volgare (88). Noi abbiamo affermato buono chi ha fior di senno e valore: non è vero? 499.

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Cattivo invece chi sia insensato e vile?

CALLICLE. Appunto.

SOCRATE. E in seguito, buono chi si gode?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. E cattivo chi s'attrista?

CALLICLE. Per forza di necessità.

SOCRATE. Ma s'attrista e si gode il buono e il cattivo ugualmente, e forse il cattivo anco di più?

CALLICLE. Certo.

SOCRATE. Il cattivo dunque non diviene ugualmente buono e cattivo che il buono od anzi non è 'l buono che diviene cattivo? Non è questa con quelle altre prime la conseguenza, se uno affermi che piacere e buono siano la cosa medesima? Non è così per forza di necessità, o Callicle?

Capo LIV.

CALLICLE. Egli è già un pezzo, o Socrate, ch'io ti ascolto assentendo a quello che dici, ed osservo, che se uno anco per giuoco ti faccia una concessione qualunque, tu sul momento l'afferri con la gioia d'un ragazzo. Si direbbe quasi tu creda che io e qualunque altro degli uomini non sappiamo distinguere tra' piaceri i migliori da' meno buoni.

SOCRATE. Ah ah, Callicle che tu se' furbo! tu mi tratti come un fanciullo, ora dicendo che la cosa stia ad un modo ed ora ad un altro, sempre ingannandomi. Veramente in sul principio non mi sarei aspettato d'essere ingannato da te, amico come mi sei. Ma nel fatto mi son male apposto, ed ora, come il proverbio dice, bisogna fare di necessità virtù ed accettare ciò che mi dai. Questo pertanto che tu di', s'io non m'inganno, è che de' piaceri altri son buoni ed altri cattivi: non è così?

ἑκόντος

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Buoni pertanto non sono i giovevoli e cattivi i dannosi?

Callicle. Sicuramente.

Socrate. Giovevoli poi sono quelli che n'arrecano un qualche bene e i dannosi un qualche male.

Callicle. D'accordo.

Socrate. Chiami tu forse cotali, per esempio, quanto al corpo, i piaceri de' quali or ora ragionavamo o che consistono nel mangiare e bere? forse che alcuni di essi, apportando sanità al corpo o vigore o qual altra sia virtù corporea, sono buoni e quelli che apportino contrario effetto, cattivi?

Callicle. Precisamente.

Socrate. E dunque anco de' dolori ugualmente ve n' ha buoni e cattivi?

Callicle. Come no?

Socrate. E' saran dunque sempre i piaceri e dolori buoni da scegliere e procurarsi?

Callicle. Appunto.

Socrate. Ma quelli cattivi no?

Callicle. È chiaro.

Socrate. Di fatti sempre in grazia di un qualche bene, se te ne ricordi, ci parve, a me e a Polo, che si avesse da operare [89]. Che forse saresti tu del medesimo avviso, che termine di tutte quante le azioni sia il bene e che tutte le altre

500. cose s'abbian da fare in grazia di esso e non già esso in grazia del resto? anco tu verresti terzo in questa sentenza?

Callicle. Io sì.

Socrate. Egli è dunque per il bene che s' hanno da far le altre cose ed avere il piacere, ma non già per il piacere il bene.

Callicle. Appunto.

Socrate. Ed è di ciascun uomo il distinguere quali de' piaceri sian buoni e quali cattivi od è mestieri d' un pratico per cadauno? [90].

Callicle. D' un pratico.

Capo LV. Socrate. Or rammentiamoci un po' di quello che già m'è accaduto di dire a Polo ed a Gorgia. Io diceva, se te ne ricordi, ch'erauvi preparazioni [91] al diletto, alcune buone a procurare questo soltanto, ma ignare di ciò che sia meglio e

peggio; altre invece che conoscono ciò che è bene e ciò che è male. E nel numero di quelle per il diletto poneva la cucina, pratica ma non arte; di quelle per il bene, l'arte della medicina. Nè, pel dio dell'amicizia, o Callicle, voler già credere d'averti a prender giuoco di me, vuoi dandomi la risposta che ti venga alla bocca anco contro al pensiero tuo, o prendendo come in ischerzo quello che di rincontro ti venga da me; chè tu ha' da vedere come i nostri ragionamenti versino intorno a subbietto tale, che mai uomo anco del più corto intelletto potria proporselo maggiore di questo, in qual modo cioè s'abbia da condurre la vita, se in quello a cui tu m'inviti, dell'uomo che parla nell'assemblea, fa esercizio della retorica, e vive la vita civile che voi ora vivete (92), o se non sia da seguire piuttosto questa mia vita tutta nella filosofia e quanto poi questa sia diversa da quella. Forse, com'io mi vi era messo da prima, il miglior consiglio è di ben distinguere, e facendo ognuno le considerazioni proprie e poi mettendoci d'accordo, esaminare, ove esse siano due vite distinte, in che differiscano tra di loro e quale delle due sia preferibile a viversi; ma forse tu non hai inteso per anco quel ch'io mi dica.

CALLICLE. No da vero ch'io non ho inteso.

SOCRATE. Ed io ti parlerò anche più chiaro. Una volta che tu ed io siam venuti d'accordo che v'abbia il bene e v'abbia il piacevole; ma che 'l piacevole sia altra cosa che 'l bene; mentre poi dell'uno e dell'altro di essi v'ha una certa speciale preparazione e facoltà a procurarseli, quasi una caccia del piacere ed un'altra del bene.... se non che, prima ch'io vada innanzi, ne convieni tu o no: ne convieni?

CALLICLE. Io dico che sì.

SOCRATE. Or bene anco ciò ch'io diceva a costoro (93), voglimi assentire, se pure ti sembra ch'io allora m'apponessi al vero. Io sosteneva all'incirca che, a mio avviso, la cucina non sia arte, ma pratica, e 'l contrario la medicina, argomentandolo da ciò ch'ella sa di che prendasi cura e la ragione di quello che fa e di tutto ragione può dare la medicina; al piacere invece l'altra, che solo ad esso è intesa tutta

Capo LVI.

501.

quanta, la ci arriva affatto a caso e senza ragione, non avendo conoscenza veruna nè della natura del piacere, nè della cagione di esso, ma affatto irrazionalmente, e per dir proprio giusto, senza punto pensarvi sopra, soltanto per uso e per pratica, fidandosi unicamente nella memoria di quello che suole accadere, e così i piaceri procura. Ciò dunque anzi tutto considera, se ti pare sia stato detto a dovere, e se così pure v'abbiano di cotali procedimenti per l'anima, pieni d'arte alcuni e che si propongano in qualche modo per fine il meglio dell'anima, ed altri all'opposto che d'esso non facciano verun conto, ma, come nel caso nostro, mirino solamente al piacere dell'anima, per qual modo in essa nasca, e qual de' piaceri sia migliore o peggiore, non altro proponendosi nè d'altro curandosi se non di procurare diletto vuoi maggior vuoi minore. Quanto a me veramente, o Callicle, e' mi par che ve n'abbia, ed un tale procedimento io lo chiamo adulazione sì a rispetto del corpo, sì dell'anima e di che che sia di cui studii al piacere, senza tener conto del meglio e del peggio: ma tu vieni forse in questa stessa sentenza, ovvero discordi?

Callicle. Io no, anzi sono teco d'accordo, affinchè questo tuo dire abbia termine e possa far cosa accetta qui a Gorgia.

Socrate. E che ciò forse non concerne se non un'anima sola, nè attiene a due o più?

Callicle. No, anzi anco a due ed a più.

Socrate. E non si può forse far cosa accetta anco a più insieme racccolte, senza punto guardare a quello che è 'l meglio per esse?

Callicle. Io ritengo che sì.

Capo LVII. Socrate. Sa' tu dirmi quali sono i procedimenti che arrivano a ciò? o piuttosto, se così t'aggrada, interrogandoti io, dimmi quale ti sembri di essi, e quale no. E per primo prendiamo a considerare l'abilità del suonare la tibia (94). Non ti pare che questa, o Callicle, sia tale che soltanto cerchi il nostro diletto e di nulla altro si curi?

Callicle. A me pare che sì.

Socrate. E non vale lo stesso per tutte le altre simiglianti, per esempio toccare la cetra ne' nostri certami?

Callicle. Sì.

Socrate. E dunque? l'ammaestramento de' cori (95) e 'l dettar ditirambi (96) non pare a te sia di questo medesimo genere? ovvero ritieni tu che Cinesia di Méleto (97) si faccia un qualche proposito di dir cosa, per la quale i suoi ascoltatori (98) addivengan migliori, o soltanto tale che sia per piacere alla moltitudine degli spettatori? 502.

Callicle. Ciò è chiaro almeno quanto a Cinesia.

Socrate. Ebbene il padre di lui Méles ti par egli che cantasse su la cetra in vista dell'ottimo? non certo pel diletto maggiore, ch'egli co' suoi canti riusciva a gli spettatori molesto: ma guarda ben dritto: non ti pare che 'l cantar su la cetra e 'l dir ditirambi sia stato trovato affatto a fine di procurarne diletto?

Callicle. A me sì.

Socrate. E che dunque? la stessa poesia tragica, solenne e meravigliosa ch'ell'è, a che studia? forse, come a te sembra, a recare diletto soltanto a gli spettatori; ovvero anco a tenersi in guardia di non dir mai ciò che ad essi sarebbe accetto e gradito, ma con loro danno; dove che dirà in vece e celebrerà tutto che possa esser vero (99) ed utile insieme, sia ch'essi ne abbiano o no diletto? Per quale delle due vie pare a te che proceda la creazione della tragedia?

Callicle. Quanto a ciò, o Socrate, egli è manifesto che la studia massimamente al piacere ed a recare diletto a gli spettatori.

Socrate. E ciò non abbiam detto or ora, o Callicle, che è adulazione?

Callicle. Appunto.

Socrate. Or bene: se da qual tu voglia poesia si toglie la forma melica, il ritmo e 'l metro, che altro resta all' infuori de' ragionari?

Callicle. Bella forza!

Socrate. E questi stessi ragionari non s'indirizzano alla moltitudine e al popolo?

Callicle. Certo.

Socrate. La è dunque una specie d'arringa anch'essa la facoltà poetica.

Callicle. E' pare.

Socrate. E l'oratoria non sarà dunque un'arringa; che non ti pare la facciano da oratori i poeti ne' nostri teatri?

Callicle. Certo.

Socrate. Noi abbiam dunque trovato una specie d'oratoria che s'indirizza ad un popolo, quale quello che consta di fanciulli, di donne e d'uomini insieme [100], e di servi e di liberi, e cui non sapremmo lodare di molto: da che abbiam detto ch'ella è adulatoria.

Callicle. Appunto.

Capo LVIII. Socrate. Benissimo [101]. Ma e l'oratoria che s'indirizza all'assemblea degli Ateniesi e a' popoli delle altre città, formati, come s'intende, d' uomini liberi [102] che è ella mai per noi? Ti par egli forse che gli oratori parlino sempre pel meglio, col deliberato consiglio che i cittadini pe' discorsi loro addivengano migliori, ovvero essi pure studiano a gratificarsi i cittadini e, pel loro proprio, tenendo in non cale l' interesse comune, s'indirizzano alle moltitudini come a' fanciulli [103], facendo prova di gratificarsele solamente, nè curano affatto se indi saranno migliori o peggiori?

503. Callicle. La non è tanto semplice invero la dimanda che fai; ve n' ha di quelli che in arringando si prendono veramente pensiero de' cittadini e ve n' ha di tali quali tu dici.

Socrate. Mi basta. Se anco in questo rispetto si danno due parti, una d' esse sarà certamente adulazione e brutta arringheria, l'altra invece bella in sè stessa, consistendo nel procurare che le anime de' cittadini addivengano ottime e nello sforzarsi di dire sempre quello che è ottimo, sia poi che riesca piacevole o molesto a gli ascoltatori [104]. Se non che, tu non hai visto mai in pratica un'oratoria cotale; chè, se tra gli oratori tu ti senti d'indicarmene uno siffatto, a che indugi di dirmi chi sia?

Callicle. Certo ch' io non saprei, per Giove, nominartene un solo tra gli oratori del nostro tempo.

Socrate. Ebbene, saprestu dirmene un degli antichi per cui cagione gli Ateniesi siano addivenuti migliori, da che egli prese a parlare, mentre nel tempo innanzi eran men buoni? Io veramente non so chi sia tale.

Callicle. Ma che? e non sai tu come sia stato un brav' uomo Temistocle e Cimone e Milziade e lo stesso Pericle, morto ch'è poco, e che tu stesso hai dovuto udire? (105)

Socrate. Secondo, o Callicle, che si ritenga per vera la virtù della quale hai parlato da prima, cioè satisfare i desiderii e propri ed altrui; o piuttosto ciò in cui ci siam per forza trovati d'accordo nel procedere del ragionamento, che, essendovi tra gli appetiti di tali che sodisfatti rendon l'uomo migliore, questi s'abbiano da sodisfare, e quelli no che lo fanno men buono; di ciò poi esservi un'arte propria; ed ora di cotestoro sapresti tu indicarmi un uomo che sia stato tale?

Callicle. Io non so che mi ti dire.

Socrate. Eppure se tu ti metta a ricercare per bene, troverai (106): vediamo un po', facendo tranquilla disamina, se alcun d'essi sia stato tale. Or bene, il brav' uomo e che parla in vista del bene allora che parla, nulla mai dirà a caso, ma sempre mirando ad un fine? a quel modo che fanno gli altri artefici tutti quanti, ciascun de' quali alla propria opera ponendo mente, non sceglie già a caso ogni pezzo che aggiunge all'opera propria, ma per modo che ciò ch'e' fa abbia una sua propria forma. Per esempio, se ti piace guardare i pittori, i mastri muratori, i costruttori di navi, gli artefici insomma tutti quanti, qualunque d'essi tu voglia, in bell'ordine ciascheduno colloca le parti del suo lavoro a mano a mano, e s'industria che una parte faccia bella mostra d'accanto all'altra e le si adatti in fino a che tutta l'opera stia insieme e faccia ornata mostra di sè. E così pur gli altri artefici e quelli de' quali parlavamo testè, che hanno cioè cura del corpo, ginnastici e medici, in qualche modo fanno fare al corpo bella mostra e in bell'ordine il mettono. Siam noi d'accordo su questo punto o no?

Capo LIX.

504.

Callicle. Ebben sia così.

Socrate. Una cosa dunque che sia in perfetto ordine e in regola, sarà ottima, e pessima quella che si trovi in disordine?

Callicle. D'accordo.

Socrate. E non sarà a dir lo stesso eziandio d'una nave?

Callicle. Sì.

SOCRATE. E dunque lo diremo pur anco de' nostri corpi?

CALLICLE. Sicuramente.

SOCRATE. E che sarà a pensarsi dell'anima? sarà ella ottima quando si trovi in disordine, ovvero quando sia in ordine e bella di qualche ornamento?

CALLICLE. In forza degli antecedenti è necessario ammetter ciò pure.

SOCRATE. Che nome ha dunque lo stato del corpo che sia in regola ed in buon ordine?

CALLICLE. Della sanità e della forza tu intendi forse parlare?

SOCRATE. Io sì. E qual è dello stato dell'anima che si trovi in regola ed in buon ordine? Ingegnati di trovarlo e di dirmi tal nome come quello m' hai detto.

CALLICLE. E perchè nol dici tu stesso, o Socrate?

SOCRATE. Oh! se così meglio ti piaccia, lo dirò io: ma tu, se veramente ti paia ch' io parli diritto, fa atto d'assentire; se no correggimi, nè mi risparmia. A me dunque pare che quello stato del corpo che è in perfetta regola, abbia nome di sano, procedendo da esso la sanità ed ogni altra virtù del corpo. È egli così o no?

CALLICLE. Così.

SOCRATE. E il regolare e ordinato stato dell'anima abbia quello di legale e di legge (107) sendo che per esso gli uomini addivengono osservanti della legge e dell'ordine. Ciò poi è lo stesso che giustizia e sophrosyne. Assenti o no?

CALLICLE. Sia pure.

Capo LX. SOCRATE. Ecco dunque a che metterà gli occhi un oratore da bene e che si conosca dell'arte; e' rivolgerà sempre alle anime i ragionamenti che faccia e tutte le azioni sue, e sia che ne largisca un beneficio o ne imponga una privazione, avrà sempre la mente a ciò che per lui la giustizia sia negli animi de' cittadini e la ingiustizia vengavi meno, la prudenza vi nasca e la intemperanza ne sia remossa e così crescavi ogni virtù e ne sia ogni depravazione sbandita. Se' tu d'accordo o no?

CALLICLE. D'accordo.

Socrate. Che giova infatti, o Callicle, ad un corpo ammalato e mal disposto, dargli molti cibi e soavissimi, ovvero porgergli bevande od altro una volta che non sia per tornargli meglio giovevole del contrario, ed anzi secondo giusta ragione anco meno? Non è così?

Callicle. Sia pure.

505.

Socrate. I' non credo infatti che giovi all'uomo di vivere col corpo affetto da malattia. Chè così gli saria forza di vivere malamente. Non è vero?

Callicle. Sì.

Socrate. Ora, sodisfare a tutti i propri desiderii, per esempio mangiare quand'abbia fame, quant'un voglia, o bere quand'abbia sete, a chi è sano i medici consentono per lo più; ma a chi sia malato, a dir propriamente, non permettono che si riempia di ciò che appetisce? Se' tu pur in questo d'accordo?

Callicle. Io sì.

Socrate. E quanto all'anima, o egregio, non varrà la ragione medesima? Insino a che pur ella sia affetta dal male, vuoi da demenza o intemperanza, o da ingiustizia o da empietà, mestieri è frenarla da' desiderii nè consentirle di fare altro che ciò per cui riesca migliore: assenti o no?

Callicle. D'accordo.

Socrate. Così infatti non è meglio per l'anima stessa?

Callicle. Sicuramente.

Socrate. Ma e lo impedire ciò di cui uno abbia vaghezza, non è lo stesso che punire?

Callicle. Sì.

Socrate. Esser punita è dunque meglio per l'anima che non la impunità, come pur tu riputavi or ora.

Callicle. I' non so che ti dica, o Socrate; volgi omai le tue dimande ad un altro.

Socrate. Ecco qui un uomo che non permette gli si faccia vantaggio, pur essendo nel caso del quale si tiene discorso (107 bis).

Callicle. Quanto a me non cale un bel nulla di ciò che tu dici e sino a qui io t'ho risposto in grazia di Gorgia.

Socrate. E allora: che farem dunque? lasceremo a mezzo il ragionamento?

Callicle. Farai tu quel che credi.

Socrate. Ma nemmen le novelle, dicono che sia bello lasciarle a mezzo e che s' ha da porre loro la testa, affinchè non vadano poi fuori senza testa. Rispondimi dunque anco alle poche dimande che restano, affinchè anco 'l nostro ragionamento s'abbia il suo capo.

Capo LXI. Callicle. Che tu sei insistente, o Socrate: se tu mi dai retta, lascerai andare questo ragionamento, ovvero con un altro ti metterai a disputare.

Socrate. Chi dunque vuole degli altri, affinchè non lasciamo il ragionamento incompiuto?

Callicle. E non potresti portartelo a fondo da te medesimo, sia ragionando filato, sia rispondendo a te stesso?

Socrate. Sì, perchè quadri al mio caso il detto d'Epicarmo: « A ciò che prima si diceva in due, or basto io solo » (108). Eppure è pericolo sia necessario che vada così. Se tuttavia la ha da andar proprio in questo modo, i' mi penso sia di mestieri che noi tutti facciamo a gara per conoscere quello che v'abbia di vero e di falso in ciò che veniam ragionando: e' sarà infatti un bene per tutti comune che ciò sia messo in aperto. Io andrò dunque innanzi col ragionamento così come mi pare ch'esso proceda; e dove sembri ad alcuno di voi ch' io per me ammetta qualche cosa che non stia, voi m'avrete da obiettare e da confutare. Chè io non dico già per iscienza quello che dico, ma ad un con voi vo' ricercando, pronto subito a cedere, se mi paia che colga nel vero chi mi si opponga. Seguiterò pertanto a ragionare, se pur crediate che 'l nostro ragionamento debba avere il suo compimento; ma se vi piaccia altramente, lasciamo stare ed andiamcene.

506.

Gorgia. Quanto a me (109), o Socrate, e' non mi pare sia il caso di doversene andare, ma sì che tu conduca a termine il ragionamento. E sembra che così la pensino anco gli altri. Io poi ho proprio vaghezza di stare a sentire come tu te la caverai pel resto del ragionamento.

Socrate. Veramente, o Gorgia, con molto maggior diletto i' continuerei a disputar qui con Callicle, insino a che per quel suo detto di Zeto i' non gli avessi rimbeccato quel d'Amfio-

ne [110]; ma da che tu non vuoi, o Callicle, condur meco a fine il ragionamento, almeno, dandomi ascolto, interrompimi quando ti sembri ch' io non ragioni diritto; e se tu mi convinca, i' non me la prenderò già teco, come tu ora te la prendi con me, ma te l'ascriverò a beneficio grandissimo.

Callicle. Parla su, brav' uomo, e la finisci da te.

Socrate. Or sta a sentire com' io ripiglio dal bel principio il ragionamento. Piacere e bene son eglino la stessa cosa? No, com' io e Callicle siam venuti a dire d'accordo. È egli forse da cercare il piacere per il bene, ovvero da fare il bene per il piacere? Il piacere in grazia del bene. E piacere è ciò per la cui presenza godiamo, e quello è buono per la cui presenza siam buoni? Sicuro. Buoni pertanto siam noi e tutto quello che buono è per la presenza d'una qualche virtù? Quanto a me, o Callicle, parmi di necessità sia così. Ma la virtù di che che sia, vuoi strumento, vuoi corpo, o respettivamente anima ed ogni qualunque animale non già per caso la viene in fiore, ma secondo l'ordine la dirittura e l'arte che è propria a cadauno. Non è egli così? Io veramente penso che sì. Esser quindi in bell'ordin composto e ordinato è di che che sia la virtù? I' direi di sì. Un certo bell'ordine adunque che è insito in ogni cosa e che di ogni cosa è proprio, rende buona qualunque sia delle cose che esistono? A me almeno pare. L'anima adunque che abbia in sè quel bell'ornamento che le è proprio, è preferibile a quella che tale ornamento non abbia? Per forza. Ma quella che tale ornamento abbia, è dessa pertanto regolata? Come potrebbe infatti non essere? E s'ella sia regolata, pur saggia? Affatto necessariamente. E s'ella è saggia, l'anima è pur buona: i' non saprei veramente dir altro all' infuori di questo, o Callicle mio diletto. Se tu sappia ragionarne altramente, ne fa' la prova.

Capo LXII.

507.

Callicle. Continua tu a dire, o egregio.

Socrate. Io dico pertanto che dove buona sia quell'anima, la quale è saggia, quella che sia contrariamente disposta alla saggia, è di necessità cattiva; era dessa che noi dicevamo insana o dissoluta. Affatto così è. Ed in vero chi sia saggio, si diporterà come conviensi [111] a rispetto degli dei e a rispetto

degli uomini; chè e' non sarebbe saggio non operando come si conviene. Di necessità dev'esser così. Ora operando come conviene a rispetto degli uomini, e' praticherà la giustizia ed a rispetto degli dei la pietà; e chi pratichi giustizia e pietà, di necessità fia giusto e pio. Così è certamente. E quindi sarà pur necessariamente prode: chè non sarebbe da uomo saggio nè 'l dar dietro nè 'l fuggire ciò che non convenga; ma sì quello che si conviene fuggire o seguitare sia cosa o persona, sia piacere o dolore; e dove occorra, con forte animo tener fermo. Cotalchè la è grande necessità, o Callicle, come siam venuti ragionando, che 'l saggio, sia giusto e prode e pio e da ben'uomo infine, e che l'uomo da bene bene e onestamente operi ciò che opera, e per ciò che bene opera, sia felice e beato, e misero all'incontro chi sia tristo ed operi male. Tal si sarebbe appunto chi sia disposto dell'animo contrariamente alla saggezza, lo intemperante, del quale tu tessevi le lodi.

Capo LXIII. Così pertanto io stabilisco le cose, e questa, i' penso, sia la verità. E dove la sia, chi voglia come pare, esser felice, avrà da seguitare e da praticar la saggezza, e da fuggire la intemperanza, quant'uno possa più a gambe, studiando massimamente di non aver mai di bisogno d'esser punito; e dove mai ne sorga il bisogno o per sè medesimo o per qualunque altro gli attenga, vuoi privato o vuoi stato, e' dovrà da sè imporsi e sostenere la pena, se pur abbia da esser felice. Questa a me pare sia la mira a cui s'ha da tenere fisso lo sguardo finchè duri la vita, e tutto è da appuntare ad essa (112) sì de' propri fatti privati e sì di quelli della città, affinchè giustizia e saggezza si ritrovino in chi sia per esser felice; e così operare e non già lasciare libero corso alle passioni, studiando a dar loro soddisfazione, infinito danno ch'egli è, e vivendo vita di ladrone. Chè un cotale nè ad un altro qualunque uomo nè a dio potrebb'essere accetto; impotente egli è infatti a stringere società con altrui e cui la società non sia propria, non saprebbe esser propria nemmen l'amicizia (113). Insegnano i sapienti (114), o Callicle, che il cielo, la terra, gli dei e gli uomini stringa insieme una società ed

amicizia, un reggimento ordinato, saggezza cioè e giustizia, e per ciò a tutto questo, o amico, dan nome di cosmo o d'ordine e non già di disordine e di sregolatezza. Or parmi che tu non abbia a ciò posto mente e che, pur sapendolo ti sia sfuggito quanto grande valore ella abbia la uguaglianza geometrica (115) appo gli dei ed appo gli uomini; laddove tu all'incontro ritieni che s'abbia sempre a cercare con ogni maggiore studio d'essere e d'avere al di sopra degli altri; e ciò perchè non tieni conto della geometria. Ebbene: or dunque, o è da confutarsi questo nostro ragionamento, che cioè non pel possesso della giustizia e della sophrosyne felici siano i felici e i miseri tali per quello della malvagità, o se questo s'appone a verità, gli è da considerare alcun poco quali ne discendano conseguenze. Le prime che ne discendono, o Callicle, son tutte quelle in proposito delle quali tu m'hai dimandato, s'i' parlassi da senno, dicendo che dove mai accada un reato, s'ha da portarne subito querela vuoi contro sè stesso, vuoi contro il figlio proprio o l'amico, e a ciò è da adoperar la retorica. Così pure quello che tu credevi avesse Polo concesso preso dalla vergogna, era pur vero, che cioè il fare ingiustizia di tanto del patirla è peggiore di quanto è più turpe; e quindi chi sia per riuscire retore veramente, giusto è, che debba intendersi della giustizia, il che pure, disse Polo, fosse stato ammesso da Gorgia sol per pudore. 508.

Capo LXIV.

Così stando le cose, consideriamo di che tu mi faccia rimprovero: è egli forse ben detto o no ch'io non son buono di dare soccorso a me stesso nè ad alcuno degli amici e famigliari miei, nè di cavarmela da' perigli maggiori; ma anzi, alla pari di quelli che son d'ogni civile onoranza scaduti, i' mi sono al capriccio di chiunque voglia darmi, uso la tua stessa parola arrogante, uno schiaffo in sul volto, o, se meglio piacciagli, spogliarmi d'ogni mio avere, ovvero mandarmi in bando dalla città, o, per ultimo, anco mettermi a morte: ed essere a tale è ella veramente la pessima di tutte quante le condizioni come tu di'? Com'io la pensi, sebbene già più volte sia stato detto, nulla vieta si ripeta ancora. Io nego, o Callicle, che l'esser ingiustamente percosso in sul volto la sia cosa

turpissima; e così l'aver mutilato il corpo, o tagliata via la borsa [116]; ma 'l percuotermi ingiustamente e 'l tagliar via ciò che è mio, piuttosto torna a vergogna ed a danno, e ugualmente il rubarmi e 'l ridurmi in servaggio e lo scassarmi le mura di casa, e, in una parola, fare su di me o su le cose mie una qualunque ingiustizia più che a me a vergogna e a danno ridonda di chi la ingiustizia commette. Tali cose qui da noi messe in luce ne' nostri precedenti ragionamenti, com'io penso, sono strette e legate, a dir proprio una parola

509. la meno cortese, da ferree e adamantinee ragioni, tanto che parrebbe che nè tu nè altri di te più ardito saria buono a rovesciarle [117], non essendo possibile di ragionare diritamente ragionando in altro modo da quel ch'io ragiono. Chè per me gli è sempre lo stesso discorso: i' non so com'accada che quante volte mi s'offre, com'oggi, la occasione di questi ragionamenti, niuno v'ha che ragionando altramente non mi riesca ridicolo. Ond'io viepiù sempre mi confermo nel pensiero che sia così veramente; e se così è e la ingiustizia è in verità il massimo de' mali per chi la commette, e male eziandio d'essa maggiore, se pure è a dirsi possibile, è che chi abbia una ingiustizia commesso, non ne paghi la pena, quale specie di soccorso sarà da metter poi in beffe che un uomo non valga a procurare a sè stesso? Non sarà quello che valga a camparne dal maggiore de' mali? E quindi per suprema necessità ciò che v'ha di più vergognoso in fatto di soccorso, è non poter arrecare cotal soccorso vuoi a sè medesimo, o vuoi a gli amici e famigliari propri; in secondo luogo sta non poter soccorrere al male ch'è in secondo luogo, e in terzo a quello che è in terzo e così seguitando; secondo che è maggiore la grandezza del male, viepiù bello è procurarne lo scampo e viepiù vergognoso non procurarlo. È egli altramente che così, o Callicle?

Callicle. Oh non altrimenti.

Capo LXV. Socrate. Tra' due mali di fare e di patir l'ingiustizia, noi abbiam detto esser male maggiore il fare ingiustizia e minore il patirla. Per quale disposizione dunque potria provvedere un uomo a sè stesso, da avere amendue questi vantaggi, di non

fare cioè ingiustizia altrui e di non patirla da gli altri? Per via di potenza o per un atto di volontà? Io la ragiono così: forse che dov'e' non voglia patire ingiustizia, e' non la avrà da patire, ovvero s'e' si procuri potenza da non patirla, e' non patirà ingiustizia?

CALLICLE. Oh quanto a ciò la cosa è manifesta: dov'e' si procuri potenza.

SOCRATE. E quanto al commettere ingiustizia? forse che se uno non voglia ingiustizia commettere, ciò solo basta, nè egli la commetterà, od anco per ciò è mestieri di procacciarsi una qualche facoltà od arte, talchè, non apprendendola nè facendo d'essa esercizio, e' commetterà di certo ingiustizia? Non vorrai tu almeno a questo rispondermi, o Callicle, se fossimo o no io e Polo da buona ragione forzati ad ammettere ne' ragionamenti anteriori quello che ammettemmo allora che nessuno di volontà deliberata commetta ingiustizia, ma che tutti quanti non la volendo la ingiustizia commettano?

CALLICLE. Siati anco questo concesso, o Socrate, purchè tu giunga a capo del tuo ragionamento. 510.

SOCRATE. Anco per ciò egli è dunque da procacciarsi, come sembra, una certa facoltà ed arte per non commettere ingiustizia.

CALLICLE. Certo.

SOCRATE. Qual è dunque quest'arte, onde ci si apparecchia a non commettere ingiustizia o a commetterne quanto meno? Guarda se ti paia quella stessa che a me: a me la par questa, o noi stessi avere il governo della città od anche la signoria assoluta di essa, ovvero del governo presente essere amico.

CALLICLE. Ve', o Socrate, com'io son pronto a darti lode, quando tu dica qualche cosa a modo: questo a me pare tu abbia detto eccellentemente.

Capo LXVI.

SOCRATE. Guarda ora se non ti paia ch'io dica bene anche questo: amico a me pare che uno sia ad un altro quanto possibile è più, secondo gli antichi sapienti ne insegnano [118], se simile a simile: non è così anco per te?

CALLICLE. Sì per me pure.

SOCRATE. Colà dunque ove un tiranno feroce ed inculto ha

dominio, se si trovi qualcuno di gran lunga migliore nella città, nol prenderà di certo in grande sospetto il tiranno, nè sarà mai possibile che a lui divenga amico di cuore?

CALLICLE. Così è.

SOCRATE. E neppure chi fosse molto da meno, neppur costui: chè il tiranno lo avrebbe in dispregio nè mai si studierebbe di renderglisi amico.

CALLICLE. Vero anche questo.

SOCRATE. Resta quindi che solo amico degno di considerazione per lui quegli sarebbe, il quale, vituperando e lodando ciò stesso ch'egli vituperasse e lodasse, volesse poi obbedire e sottostare all'imperio di lui. Questi s'avrebbe in questa cotale città grande potenza e nessuno impunemente farebbegli torto. Non è egli così?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. Se dunque in questa cotale città un qualunque de' giovani si mettesse seco stesso a pensare: per qual modo potrò io venire in grande possanza, sicchè niuno a me osi far torto, questa, come ti pare, sarebbe la via per lui, fin da fanciullo assuefarsi ad aver diletto e molestia di ciò stesso onde il padrone, e apparecchiarsi ad essere quanto più simile a lui. Non è così?

CALLICLE. Sì.

SOCRATE. E da ciò non verrebbegli, secondo il vostro ragionamento (119), e di non esser mai offeso e d'avere nella città gran possanza?

CALLICLE. Appunto.

SOCRATE. Che forse anche di non fare altrui ingiuria? od anzi da ciò sarebbe un gran tratto lontano, assomigliando ad un ingiusto dominatore ed avendo da presso a lui gran possanza? Veramente i' mi penso che questa sarebbe la preparazione affatto contraria, per riuscire cioè tale da commettere le maggiori ingiustizie e queste commettendo non pagarne il fio; non è vero?

CALLICLE. E' pare.

511. SOCRATE. E non ne verrebbe dunque un gran male a costui, che sarebbe guasto e depravato dell'animo per la imitazione [e potenza] del suo signore?

Callicle. I' non so, o Socrate, come tu faccia a rivoltar sempre or d'una or d'altra parte i tuoi ragionamenti: non intendi tu che costui il quale imita il padrone, metterà a morte, se voglia, chi lui non imiti, e lo priverà de' suoi beni?

Socrate. Io l'intendo bene, il mio Callicle chè non sono già sordo e me l'ebbi a sentir dire da te e da Polo e più volte da altri; anzi, per poco, da' cittadini tutti di questa città; ma tu pure sta a sentir quello ch' io dico: e' metterà a morte se voglia, sì, ma sarà sempre un cittadino malvagio che manda a morte uno onesto e da bene.

Callicle. E ciò non è dunque intollerabile?

Socrate. No per chi abbia fiore di senno, come il ragionamento dimostra. Credi forse che l'uomo abbia da studiarsi di vivere quanto più lungo tempo e a dar opera a quelle arti che ci campino ognor da' pericoli, quale quella a cui tu m'esorti di dar opera, la retorica che ne salva ne' giudizi de' tribunali? (120)

Callicle. Sì per Giove, che questo è darti un retto consiglio.

Socrate. E di', mio egregio, saper notare ti par egli qualche cosa di ben importante? Capo LXVII.

Callicle. A me no, per Giove.

Socrate. Eppure anco 'l saper notare campa gli uomini dalla morte quante volte cadano in que' perigli, ne' quali saper notare è di necessità. Ma se questa del nuoto a te pare una cognizione da poco, ben mi farò io a parlarti d'un'altra e maggiore, quella del pilota, la quale non solo la vita ne salva, ma eziandio i corpi e le sostanze da' perigli estremi, come appunto la retorica; se non che ella è rimessa e modesta, nè prende arie superbe quasi abbia compiuto qualche cosa di grande; ma, reso un servigio uguale a quello della eloquenza giudiciaria, se n'abbia ricondotti salvi d'Egina, s'accontenterà, credo, di due oboli; se dall'Egitto o dal Ponto, per suo gran beneficio, n'abbia salvo quant'or ora diceva, e noi stessi e i figli e le sostanze e le donne nostre sbarcato in porto, non avrà guadagnato per sè che due dramme; e pure quegli che tal arte possiede ed abbia tutto ciò compiuto, sceso a terra se la

passeggia lunghesso il mare e dinanzi alla sua nave con modesto contegno. Da che e' sa fare seco stesso ragionamento, i' mi penso, che a lui è ignoto a chi abbia recato giovamento di quelli che navigaron con lui, non li lasciando andare a fondo, e a chi danno; per ciò ch'egli ha coscienza che non
512. li sbarcò per nulla migliori di quando vennero a bordo nè pe' corpi nè quanto alle anime. E' pensa adunque che s'uno affetto di grave e insanabile morbo, non è andato a fondo, misero egli è perchè non ha trovato morte [121], nè quindi per nulla è stato giovato da lui; laddove ad un altro, che molti ed incurabili malori abbia in ciò che è del corpo ben più pregevole, l'anima, mestieri è di vivere per costui, e per esso fia giovamento [122] se uno lo campi o dal mare o dal giudizio d'un tribunale o da altro che sia, ma e' sa ugualmente che all'uomo perverso non giova di vivere, dovendo per necessità condurre triste la vita.

C. LXVIII. Per queste ragioni non suole accadere che il pilota s'inorgoglisca abbenchè ne conduca a salvamento: e neppure, o mio egregio, il costruttore di macchine belliche, il quale non meno dello stratego non che del pilota e d'ogn'altro può talora procurarne salvezza; accade in fatti che e' salvi talvolta intiere città. Non ti par quindi ch'egli valga quanto il difensore in giudizio? Certo s'e' volesse, o Callicle, parlare del fatto suo come voi fate, gonfiandolo, e' vi potrebbe stordire co' suoi discorsi, dimostrando a gli altri ed esortandoli a farsi costruttori di macchine, quasi che tutto il resto sia nulla; nè già verrebbegli men l'argomento. Ciò non pertanto tu non hai meno in dispregio e lui e l'arte sua e quasi a dileggio gli daresti nome di meccanico, nè al figlio di lui vorresti dare in isposa la tua figliuola o far condurre al figlio tuo la figliuola di lui. Tuttavia ritenendo gli argomenti pe' quali tu vanti il fatto tuo, a quale mai giusto titolo dispregi tu il fabbricatore di macchine e gli altri de' quali or ora parlava? So bene che tu potresti venirmi a dire che nobile sei e di nobili nato. Ma se nobile non è ciò ond'io ragiono, egli è per lo meno virtù di salvar sè medesimo e le cose sue proprie quale che uno si sia; e per ciò ridicolo addiviene quel

tuo dispregio e del fabbricatore di macchine e del medico e d'ogni altra arte qualunque che si eserciti per nostro scampo. Se non che, o dolcissimo, guarda bene se 'l nobile e 'l buono non sia altra cosa dal dare altrui e dal procurare salvezza a noi stessi. Dolce cosa invero la è questa vita (123): sì ma per tutto quel tempo che è da concedersi a chi veramente sia uomo, nè da mettervi tutto l'amore dell'anima; chè anzi quanto a ciò egli è da rimettersi in Dio e da prestar fede alle donnicciuole (124) che per ciascuno viene il suo giorno, e quindi bisogna considerare in qual modo si possa meglio vivere il tempo che ne sia dato di vivere. Forse che conformando se stesso al reggimento nel quale uno viva? Ma in tal caso a te converrebbe di renderti quanto più simigliante al popolo degli Ateniesi, se tu voglia essergli quanto più accetto ed avere nella città gran possanza. Se non che pon mente a questo se ci torni il conto a me e a te, affinchè, o dolcissimo, non ci abbia da accadere quello suol dirsi che accada alle donne di Tessaglia, che fanno calare a basso la luna (125), e' non sia cioè a prezzo d'ogni cosa più caramente diletta (126) che no' conseguiamo cotale possanza. Ma se tu credi che un qualunque uomo sia per insegnarti questa tale arte, la quale ti procurerà di poter ampiamente nello stato anco essendo dallo stato dissimile, vuoi in meglio o vuoi in peggio, io giudico tu rettamente non l'argomenti, o Callicle: chè non già imitatore ma proprio per natura simile a cotestoro si vuol essere per far qualche cosa che ne procacci la benevolenza del demo degli Ateniesi ed eziandio per Giove, di quello di Pirilampe (127). Per ciò chiunque ti saprà rendere quanto più simile a cotestoro, costui ti farà quale tu brami d'essere, politico ed abile nella retorica; tutti prendono in fatti piacere de' discorsi che si affanno al loro proprio costume (128), ma quelli che ne siano alieni, prendono in uggia; se pure tu, capo ameno che sei, non la pensi diversamente. Vogliam noi ragionare alcun poco su questo proposito, o Callicle?

513.

Capo LXIX.

Callicle. Io non so in che modo mi paia che tu ragioni diritto, o Socrate: ma poi m'accade quello stesso che a' più: i' non so affatto prestarti fede.

Socrate. Sì, o Callicle, egli è questo amore del demo che insito nell'anima tua a me fa contrasto; ma se per più fiate a questo stesso modo e anche meglio ci poniamo a fare di queste tali ricerche, tu rimarrai persuaso. Ricordati che noi abbiam detto due essere le preparazioni, tanto per coltivare il corpo quanto per l'anima; e l'una mirare al diletto, l'altra a ciò che ottimo sia, nè già per via di condiscendenza ma per via di contrasto. Non è egli ciò che dianzi abbiam definito?

Callicle. Appunto.

Socrate. E una d'esse preparazioni, quella che mira al diletto, ignobile è, nè per nulla dall'adulazione diversa. Non è così?

Callicle. E sia, se ti piace così.

Socrate. L'altra poi non mira a che ottimo sia, vuoi il corpo, o vuoi l'anima che noi coltiviamo?

Callicle. Appunto.

Socrate. E la città e i cittadini non dobbiam noi forse dar opera a che riescano quanto migliori è possibile? Chè senza di ciò, com'abbiamo già innanzi trovato, a nulla approda di verun altro beneficio giovarli, ove non sia onesta e diritta
514. l'anima (129) di chi sia per avere o molte ricchezze o lo imperio sovra gli altri o qual tu voglia possanza. Poniamo in sodo pur questo?

Callicle. Certo, se ciò meglio t'aggrada.

Socrate. Se dunque ci esortassimo scambievolmente, o Callicle, a fare i fatti del pubblico (130) per le costruzioni, vuoi di mura o d'arsenali o di templi, pe' lavori pubblici insomma maggiori, non sarebb'egli necessario anzi tutto che noi facessimo un esame di noi medesimi e ricercassimo per prima cosa, se sappiamo o no l'arte dell'edificare e da chi l'abbiamo appresa? Sarebbe o no necessario?

Callicle. Sicuramente.

Socrate. Ed in secondo luogo, non è vero, poi questo: ove abbiamo mai dato opera a qualche costruzione privata sia per un amico sia per noi stessi, s'ella è bella o brutta; e dove in tal esame trovassimo d'aver avuto buoni e famigerati maestri

e molti e belli edifici sotto cotali maestri essere stati edificati da noi, e molti altri eziandio dopo usciti dalla lor disciplina, allora sarebbe il caso, così disposti dell'animo, d'appresentarci a' pubblici lavori; ma dove invece non potessimo nè un nostro maestro accennare, nè alcun nostro proprio lavoro, ovvero anche molti lavori sì, ma nessuno di qualche conto, mostrarne, sarebbe allora stoltezza d'accingerci a' lavori pubblici e d'esortarci l'un l'altro ad imprenderli. Or crediam noi che tutto questo sia ragionato a dovere oppure no?

Callicle. Certo che sì.

Socrate. Ma ciò stesso non vale eziandio per tutti gli altri casi? Se accingendoci a' pubblici servizi (131), no' vi ci esortassimo l'uno l'altro, quasi fossimo medici abili, certo che ci faremmo reciprocamente l'esame, io a te e tu a me: in nome degli dei, come sta egli Socrate quanto alla salute del corpo? ovvero qualcun altro fu mai da Socrate liberato da malattia, vuoi libero o servo? Ed io pur quanto a te, mi penso, che farei altre non dissimili indagini. E dove non trovassimo che per opera nostra fosse alcuno migliorato del corpo, nè straniero nè cittadino, nè uomo nè donna, non sarebb'ella, per Giove, cosa veramente ridicola, o Callicle, che uomini come noi a tale giungessimo di stoltezza da metterci, prima d'avere in privato, secondo che riuscire potessimo, operato a lungo, e rimediato a molti malanni e bastevolmente praticata l'arte, metterci come il vasellaio del proverbio ad imparar l'arte dal formare un doglio alla volta (132), e poi farci avanti a' pubblici servigi e gli altri che non valesser di meglio, esortare a tenere la medesima via? Non ti sembra che operare in tal modo saria da insensati?

Capo LXX.

Callicle. Certo.

Socrate. Or dunque, o 'l migliore degli uomini, dappoichè tu medesimo ti se' messo or ora a' negozi della città, e me pure v'esorti, anzi ch'i' non mi vi sia di già dato, rimproveri, non vorrem torre in esame chi mai de' cittadini abbia Callicle fatto migliore? V'ha egli chi essendo già malvagio, ingiusto, incontinente e stolto, per opera di Callicle addivenuto sia onesto, vuoi straniero o cittadino, vuoi servo o

515.

libero? [133] Di un po': se qualcuno ti facesse cotale dimanda, o Callicle, che cosa risponderesti? qual uomo diresti d'aver tu reso migliore con la famigliarità tua? Tardi a rispondere, se v'abbia un qualche fatto tuo della tua vita privata pria che t'accingessi a' pubblici negozi?

Callicle. Che tu se' pronto di lingua, o Socrate!

Capo LXXI.

Socrate. Non già per vaghezza di contrastare io ti fo' tale dimanda, ma perchè vorrei saper veramente in qual modo ti pensi ci si abbia da governare. Di che altro forse ti prenderesti per noi pensiero, salito al governo della città, anzichè di questo che cittadini fossimo quanto migliori? Ma e non siam noi già più volte rimasti d'accordo che ciò appunto ha da fare l'uomo politico? Siam noi rimasti d'accordo o no? rispondi. No' siamo in ciò rimasti ben d'accordo: risponderò io per te. E allora, s'egli è ciò che l'uomo da bene dee procurare alla sua propria città, richiamatolo a mente mi di' di que' tali ond'hai poco sopra parlato, se ti paia sieno stati cittadini da bene Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle.

Callicle. A me sì.

Socrate. E dunque s'eglino erano tali, manifesto è che ciascuno d'essi facea migliori i cittadini di cattivi che erano. Faceali migliori o no?

Callicle. Faceali.

Socrate. Dunque allora che Pericle incominciò a tenere dinanzi al popolo le sue orazioni, gli Ateniesi eran peggiori di quando parlò le ultime volte?

Callicle. Forse sì.

Socrate. Non forse, il mio brav'uomo, ma di necessità, secondo quello che abbiamo ammesso d'accordo, se pure egli era un cittadino da bene.

Callicle. E dunque?

Socrate. Oh niente: se non che dimmi questo solo in proposito, se si ritenga che per opera di Pericle gli Ateniesi sian divenuti migliori, o se affatto all'incontrario e' non siano stati guasti da lui. Ch'i' sento veramente dir questo, che Pericle ha reso infingardi, poltroni, ciarlieri ed avari gli Ateniesi, come colui che pel primo instituì gli stipendi [134].

Callicle. Sì queste cose che qui, o Socrate, tu le senti dire da coloro che han mozze l'orecchie (135).

Socrate. Quest'altra invece i' non la sento già dire, ma ben la sappiamo e tu ed io, che, cioè, Pericle in su le prime godette fama bellissima, nè mai lo condannarono a turpe pena gli Ateniesi, quand'essi eran men buoni; ma dopo che sotto di lui diventaron gente da bene, in sul finire della vita di Pericle, lo sentenziarono reo di peculato e per poco nol puniron di morte, manifestamente come s'è fosse un malvagio (136). 516.

C. LXXII. Callicle. Che dunque? e che per questo Pericle era un malvagio?

Socrate. D'asini almeno e di cavalli e di buoi parrebbe non esser buono allevatore colui il quale avendoli ricevuti che non scalciavano, nè cozzavano, nè mordevano, mostrasseli poi con tutti questi vizi fatti selvatichi. Non ti parrebb'egli cattivo chiunque si fosse un allevatore cotale di qual tu voglia animale che mansueto avendolo ricevuto rendesselo più fiero di quando lo ricevette? Ti pare sì o no?

Callicle. Certo che sì, dirò io, per farti piacere.

Socrate. E allora fammi anche il piacere di rispondere a questa dimanda: l'uomo è pur egli o no uno degli animali?

Callicle. E come no?

Socrate. Pericle dunque non governava uomini?

Callicle. Sì.

Socrate. E allora? non dovean gli uomini, come siamo testè rimasti d'accordo, di men giusti che erano, addivenire più giusti sotto di lui, se pur e' n'era un abile reggitore quanto al viver civile?

Callicle. Certo.

Socrate. E' giusti non sono pur mansueti al dire d'Omero (137): che ne pensi tu? non la pensi a lo stesso modo?

Callicle. Sì.

Socrate. Eppure e' li rese più fieri di quando li ricevette e massimamente contro chi meno avrebbe voluto.

Callicle. Vuoi ch'io ti dica di sì?

Socrate. Se ti paia ch'i' dica il vero.

Callicle. E ben sia.

Socrate. Ma se più fieri, non li rese anche più ingiusti e peggiori?

Callicle. Sia pure.

Socrate. Pericle dunque, secondo questo ragionamento, non era abile nelle cose politiche.

Callicle. No, secondo tu dici.

Socrate. Per Giove, nemmeno secondo ciò che tu ha' ammesso. Or mi seguita a dire quanto a Cimone: non lo sbandirono con l'ostracismo que' medesimi a' quali e' serviva, al fine di non averne più a sentire per dieci anni la voce? (138) ed anco Temistocle (139) nol trattarono allo stesso modo e nol puniron d'esiglio? e Milziade, quello di Maratona (140), non dettero il voto perchè fosse subissato nel baratro, e se non era il pritane, vi sarebbe stato travolto? Eppur cotestoro se fossero stati uomini da bene, come tu di' non avrian soggiaciuto a trattamenti cotali. Che forse i bravi cocchieri non ribaltano giù da' cocchi in su le prime, ma invece dopo che abbiano addomesticato i cavalli ed eglino siano addivenuti aurighi migliori, allora ribaltano: ciò non accade veramente nè nel condurre i cocchi nè in verun altro esercizio: ti sembra forse altrimenti?

Callicle. A me no.

Socrate. Vero dunque, come pare, era l'antecedente ragio-
517. namento, che cioè non sappiamo di verun uomo il quale sia addivenuto abile nella politica in questa città. De' presenti tu confessi non ve n'abbia alcuno, e di que' di prima neppure, chè tu stesso ha' citato questi uomini, ma eglino eziandio ci si son mostrati alla pari de' presenti, tanto che s'erano pure oratori, non fecero al certo uso della vera retorica, ch'e' non sarebbon caduti, e neppure di quella adulatoria.

C. LXXIII. Callicle. Eppure ce ne vorrebbe di molta, o Socrate, perchè un de' presenti facesse quello che ha fatto qual tu voglia di quegli altri.

Socrate. O beato, nè io già faccio a cotestoro rimprovero perchè fossero servitori dello stato, che anzi e' mi pare ne sieno stati servitori migliori di que' d'adesso e meglio abili a procacciare allo stato ciò che gli è caro; ma quanto allo stor-

nare i desiderii e al non lasciare loro libero corso, or persuadendo ed ora a forza là spingendo i cittadini ond'e' fossero per riuscire migliori, per dirtela schietta, anco quelli non erano punto diversi da questi: e in ciò veramente sta l'adoperare del cittadino da bene. Navi, mura, arsenali ed altri molti beni cotali, anch'io t'accordo, ch'eglino siano stati più abili di questi a procurarci. Ma la ridicola figura che tu ed io facciamo in questi ragionamenti; da tanto tempo che noi stiamo qui ragionando, non abbiam cessato un momento d'aggirarci sempre sul punto medesimo e facendo a non c'intender l'un l'altro. Del resto ben molte fiate già, i' mi penso, tu abbia ammesso e riconosciuto che di due maniere è la cura che ci si prende del corpo e dell'anima: l'una ne fa quasi il servigio, e per essa n'è dato di procacciare quando il nostro corpo abbia fame, cibi, quand'abbia sete, bevande, quand'abbia freddo, vesti, coperte e calzari ed ogni altra cosa onde i corpi han desiderio: e così per immagini a bello studio i' ti parlo, perchè più facilmente m'intenda. Chè infatti chi tali cose provveda, o ne faccia commercio o mercato al minuto, ovvero sia d'alcuna d'esse il fabbricante, (141) vuoi oste o cuoco, vuoi tessitore, calzolaio o cuoiaio, non è affatto da meravigliare, che, pur tale essendo, paia a sè stesso ed a gli altri un che ministra a' bisogni del corpo, e così a chiunque non sappia che oltre a tutte queste v'ha un'arte ginnastica e medica, la quale veramente è quella che ha la cura del corpo e alla quale spetta di dominare tutte quest'altre arti e d'usare di tutte le cose loro, per ciò ch'ella sa quale de' cibi o delle bevande conferisca alla virtù del corpo, laddove tutte le altre arti ciò ignorano. Ond'è che queste siano servili ministranti 518. e illiberali nel servigio del corpo, le altre arti tutte, laddove la ginnastica e la medicina, giustizia vuole, che sovr'esse abbiano imperio. Ora che sia lo stesso caso anco quant'all'anima parmi tu intenda, allora ch'io parlo, e tu vieni meco d'accordo quasi avessi inteso quello ch'i' dico; ma poco appresso mi ti fai a dire che in questa città nostra v'ebbero uomini veramente da bene, e quand'i' ti dimando chi fossero, parmi tu mi sfili dinanzi pel reggimento civile uomini che affatto

somigliano a tali, quali se interrogandoti in proposito della ginnastica chi furono e chi siano i ministri migliori pe' corpi, tu mi citassi a grande studio Tearione il panattiere e Miteco che ha scritto della cucina siciliana e l'oste Sarambo (142), perchè questi son divenuti famosi nel servire a' corpi, l'uno somministrando pani eccellenti, l'altro vivande e vino il terzo.

C. LXXIV. Forse tu ti saresti preso in mala parte s'io mi ti fossi fatto a dire: o 'l mio uomo, di ginnastica tu non t'intendi; ma mi vieni nominando ministri e provveditori di piaceri che non s'intendono un bel nulla di ciò che in essi è buono e bello, i quali, purchè riescano a saziare e impinguare i corpi degli uomini, lodati a cielo da essi, ne mandano a male il pristino vigor della carne; e da sua parte la gente, per ignoranza, non già ne darà ad essi la colpa e li dirà cagione de' morbi e della perdita del primiero vigore; ma quando con l'andare del tempo questa ripienezza arrecherà i suoi malanni, come quella che s'è venuta formando a carico della buona salute, e' n'accagioneranno e ne faran rimprovero cui si trovi loro presente e dia loro qualche consiglio, e dove ne sian capaci, eziandio faran loro del male, ma que' primi, vera cagione del malanno, li continueranno a lodare. Ora tu pure, o Callicle, operi in modo affatto simile: tu da' lode ad uomini che hanno gli altri ingrassato rimpinzandoli di ciò che era nel desiderio loro, e poi hanno vanto d'aver essi fatta grande la città; ma ch'ella invece è gonfia e internamente ammalata appunto per quegli antichi non è chi lo vegga. Chè 519. senza tener conto della saggezza e della giustizia hanno di fatti questa città riempiuta di porti, d'arsenali, di mura d'imposte e d'altri tali nonnulla: e per ciò quando ne incolga il malore della debolezza, ne saranno chiamati in colpa i consiglieri presenti e Temistocle, Cimone e Pericle continueranno ad esser lodati, essi cagione de' mali; tu stesso forse capiterai male se non stia in guardia, e l'amico mio Alcibiade, quando oltre a' nuovi possessi vadan perduti gli antichi, abbenchè non ne siate la causa, ma forse con essi cooperatori. Ed in vero anc'oggi io veggo che accade uno strano caso, che pur

sento tra gli antichi accadesse. Allora che lo stato mette le mani addosso a qualcuno degli uomini politici, come reo d'ingiustizia, io sento invero che gli altri se ne sdegnano e ne fan querimonia, quasi che soffrano qualche cosa d'indegno: per aver fatto di molto bene alla città ecco dunque com'e' ne sono ingiustamente messi a morte: così van dicendo costoro; ma tutto ciò è pretta menzogna; chè mai governator di città è ingiustamente messo a morte dalla città ch'e' governa. E' rischia quindi che sia il caso medesimo e di coloro che si danno per uomini di governo e di coloro che per sofisti. Chè i sofisti, pur essendo nel resto sapienti, questa singolare stranezza commettono: proclamandosi maestri della virtù spesse fiate fanno colpa a' discepoli loro, perchè non li trattino secondo giustizia, vuoi privandoli de' lor salarii, o vuoi gratitudine rifiutando, mentre da essi ricevono pur beneficio; del quale discorso non si può dare nulla di più irragionevole al mondo: uomini fatti giusti e da bene, che per opera del maestro hanno cacciata fuor dell'animo la ingiustizia e la giustizia acquistata, peccare in ciò stesso ch'essi non hanno? Non ti par ella la strana cosa, o amico? affè che tu m'hai costretto, o Callicle, non volendo rispondere, a far proprio un'arringa.

Callicle. Non se' tu buono a parlare da te s'uno non ti risponda? C. LXXV.

Socrate. Veramente e' pare: ed ora i' sfilo spesso lunghi sermoni, da che tu non mi vuoi dare risposta. Ma, o egregio, dimmi un po' per l'amor che mi porti, non ti par egli irragionevole che chi si vanti d'aver reso da bene un tale, a lui stesso faccia rimprovero, perchè, addivenuto buono per opera sua e buono essendo, sia poi un malvagio?

Callicle. A me pare che sì.

Socrate. Eppure non senti dire tali cose da chi professa di allevare gli uomini alla virtù?

Callicle. Sì certo: ma val'egli la pena di parlare d'uomini di nessun conto? 520.

Socrate. Ma tuttavia che direstu di coloro i quali dichiarando di mettersi a capo della città e di fare ogni lor possa,

affinchè la sia quanto migliore, poi, secondo che loro torna, si fanno ad accusarla come tristissima? pensi tu v'abbia alcun divario tra questi e quelli? Oratore e sofista la è, o dolcissimo, la medesima cosa o almeno l'è presso e vicina, com'i' diceva a Polo; abbenchè tu per ignoranza l'una stimi la gran bella cosa, la eloquenza, e l'altra hai in dispregio. Ma in verità la sofistica è più bella della retorica; quanto la legislazione della giudiziaria e la ginnastica della medicina. Ma per me a gli oratori politici soltanto e a' sofisti non è da concedere che muovan lagnanze di ciò ch'essi medesimi insegnano perchè torni loro dannoso; o che altrimenti con tali discorsi e' fanno di loro medesimi querimonia, quasi non abbiano fatto 'l profitto ch'essi dicon di fare. Non è così?

Callicle. Certo.

Socrate. Ed anco recar altrui beneficio, come si pare, senza ritrarne mercè ad essi soli si converrebbe, s'io colgo nel vero [143]. Chè chiunque d'altra fatta beneficii riceva, per esempio uno che per opera del ginnasta addivenga corridore veloce, facilmente del beneficio ricevuto potria non render mercè, se 'l maestro se ne rimetta a lui stesso e la pattuita mercede non riceva in danaro appena ch'egli sia fatto abile a correre velocemente. Non già infatti con la lentezza gli uomini sono ingiusti ma con l'ingiustizia. No?

Callicle. Sì.

Socrate. Se dunque uno tolga via ciò medesimo, la ingiustizia, e' non sarà affatto da temere per lui di patire ingiustizia, e per ciò a lui solo sarà sicurezza nel fare cotal beneficio se pure riesca veramente a fare gli altri da bene. Non è così?

Callicle. D'accordo.

C. LXXVI. Socrate. Ecco perchè a me pare non sia affatto vergogna di farsi pagare per dar consigli d'ogni altra fatta come per esempio intorno al costruire le case o alle altre arti.

Callicle. E' par giusto.

Socrate. Ma quanto a quest'altro capo, in qual modo cioè uno possa riuscire ottimo ed ottimamente governare vuoi la casa propria vuoi la propria città, si ritiene come una cosa

turpe di dire i' non do' consigli, se non mi se ne paghi danaro [144]. Non è vero?

Callicle. Certamente.

Socrate. E questa n'è la cagione manifesta, che tra' beneficii sol questo fa che desideri di render bene chi bene riceve, onde pare buon argomento che chi abbia fatto altrui bene, s'abbia in ricambio un beneficio; altrimenti no. Non è egli così?

Callicle. Così appunto. 521.

Socrate. A quale dunque delle due maniere di servir la città tu m'esorti, distinguimelo bene: a quella che consiste nel contrastare con gli Ateniesi, affinchè riescano quanto migliori è possibile, a modo del medico; o li avrò da servire e da andare a' versi loro? la verità rispondimi, o Callicle. Chè la è cosa giusta, com' hai incominciato a parlar meco liberamente, così tu finisca di dire il pensier tuo. Or dunque chiaro e sincero rispondimi.

Callicle. I' penso veramente tu li abbia a servire.

Socrate. Ad adularli dunque m'esorti, tu nobilissimo che sei.

Callicle. Se a te almeno non piace meglio d'essere stimato un Miso [145], o Socrate, come se tu nol faccia....

Socrate. Risparmiati di ripetere quello che hai detto più volte, che così potrà mandarmi a morte il primo che voglia, affinchè non t'abbia pur io da ripetere: sì, un malvagio egli essendo me onesto. Nè ripetermi: e' mi spoglierà di quant'i' m'abbia, perchè non t'abbia io pure da dire: ma chi del mio mi spogli, non saprà che farsene, anzi come ingiustamente m'avrà spogliato, così farà ingiusto uso di ciò che siasi preso, e se ingiusto, turpe, se turpe, cattivo.

C. LXXVII.

Callicle. Si direbbe, o Socrate, tu abbia, a quanto pare, ferma fiducia di non aver a patire nulla di tale, quasi tu ne fossi al coperto nè potessi esser tratto dinanzi al tribunale [da qualsivoglia uomo o tristo o da poco].

Socrate. Uno stolto i'avrei da essere veramente, o Callicle, perch' i' credessi che nella nostra città a chi che sia ciò non possa accadere. Questo tuttavia i' mi so bene, che se fossi tratto dinanzi a' tribunali da un cotale e col rischio che dici, dovria

ben esser un tristo chi mi vi traesse; chè mai un uomo da bene trarrebbe dinanzi a' tribunali chi non gli ha fatto torto; nè tuttavia sarebbe neanche strano ch' i' fossi messo a morte. Vuoi tu ch' i' ti dica perchè a questo m'aspetto?

Callicle. Sicuro.

Socrate. Ritengo con pochi ateniesi, se non ho da dire io solo, di dar opera alla vera politica (146), e solo oggi diportarmi da vero cittadino; sendo che io non parli già per acquistarmi favore ogni volta che prendo a parlare, ma al massimo bene studiando e non già a quello che sia più piacevole; nè volendo fare ricorso a que' tali accorgimenti che tu lodi, io non saprei che mi dire in tribunale. Quindi torna lo stesso discorso che già faceva a Polo: i' mi starò in giudizio come potrebbe un medico essere giudicato da ragazzi, dinanzi a' quali fosse accusato da un cuoco. Pensa in fatti che cosa potrebbe addurre a sua difesa un uomo cotale, preso alle strette, se l'accusatore si facesse a dire di lui: o ragazzi, quest' uomo qui vi fa del gran male a voi, e i più giovani di voi martoria con tagli e cauteri, e indebolendovi e to-
522. gliendovi il fiato, vi riduce a tale da non sapere che sia per accadervi (147), mentre o vi dà scelleratissime pozioni o vi forza a patire la fame e la sete; non già io così che v'apprestava molte e soavi e variate vivande: che ti pensi tu dunque potesse mai dire in sua difesa un medico messo a tal prova? Che forse dirà egli la verità: i' vi ho fatto tutte queste cose, o ragazzi, per ragione della salute vostra, o quanto mai rumore non credi piuttosto che si metteranno a fare cotali giudici? non faranno il più gran rumore del mondo?

Callicle. Forse che sì: è bene da crederlo.

Socrate. E l'altro non credi tu che si troverebbe affatto nell' imbarazzo (148) di ciò che s'avesse a dire?

Callicle. Di certo.

C. LXXVIII. Socrate. Ciò stesso, vedi, io so bene che a me pure accadrebbe appresentandomi al tribunale, ch' i' non avrei da citare piaceri che avessi procurato, i quali risguardansi come beneficii e profitti, laddove io nè a chi li procura nè cui procurati sieno, ne porto invidia; nè dove uno dicesse ch' io guasto

i giovani facendo ch'e' si mettano in sul dubitare, o che i vecchi offendo tenendo severi discorsi, vuoi in privato vuoi in pubblico, i' non avrei da rispondere altro che la verità: tutte queste cose io le faccio con buona ragione e così operando, o giudici, io fo' il vantaggio vostro e non altro; il perchè forse m'ho da aspettare qualunque male sia per toccarmi.

Callicle. E la ti par questa una bella cosa, o Socrate, che un uomo sia nella sua propria città così posto ed impotente a segno da non proteggere sè medesimo?

Socrate. Sì dov'egli abbia, o Callicle, a sè medesimo procurato quello che per più fiate hai riconosciuto come massimo beneficio: s'egli abbia saputo proteggere sè medesimo dal commettere ingiustizia nè a rispetto degli dei nè a rispetto degli uomini, nè in parole nè in opere. Chè questo già più volte fu da noi riconosciuto per beneficio grandissimo; e per ciò se alcuno mi facesse rimprovero d'essere impotente siffatto beneficio a procurare a me stesso od altrui, i' m'avrei gran vergogna di tale rimprovero alla presenza di molti o di pochi, od anche da solo a solo, e se per questa tale impotenza i' dovessi incontrare la morte, me ne affliggerei; ma se invece io avessi da morire pel difetto della retorica adulatrice, so bene che tu mi vedresti tranquillamente andare incontro alla morte. La morte infatti per sè medesima nessuno paventa, chi almeno non sia irragionevole affatto e spoglio d'ogni coraggio umano, ma sì commettere ingiustizia paventa; perchè giungere all'Orco, grave l'anima di peccati, questo è l'estremo de' mali. E se t'aggrada, del come la cosa stia, ti voglio fare dimostrazione.

Callicle. Anzi da che pur del resto sei venuto a capo da te medesimo, anco questa parte finiscila tu medesimo.

C. LXXIX. 523.

Socrate. Da' dunque ascolto a questo bel discorso, come dicono gli altri, e che tu, ritengo, giudicherai sia un mito, ma io vera dimostrazione (149): perch'io, come fosse reale verità, ti verrò ora significando quello sono per dirti. Come dunque narra Omero (150), si diviser lo imperio Giove, Poseidone e Pluto, non appena lo ricevettero dal padre loro. E sotto Crono eravi questa legge per gli uomini, la quale vige ancora [presso

gli dei], che l'uomo il quale avesse trascorsa la vita nella giustizia e nella santità, una volta morto, n'andasse ad abitare le isole de' beati [151] in felicità perfetta e fuor d'ogni male; quegli all'incontro che l'avesse trascorsa nell'ingiustizia e lontano da Dio, n'andasse al carcere della punizione e del giusto supplizio, cui danno nome di Tartaro. Cosiffatto giudizio al tempo di Crono ed anco in su le prime che Giove reggeva l'imperio, rendevanlo viventi a viventi [152] nel dì in che appunto uno fosse per uscire di questa vita. E per ciò i giudizi mal si rendevano; il perchè Pluto e gli altri che ne avevan la cura, dalle isole de' beati n'andarono a Giove e dissergli come d'ogni parte a loro s'appresentassero uomini indegni. E Giove rispose loro: Ben ci metterò io, disse, rimedio. Ora, egli è ben vero, i giudizi si rendono male. Imperciocchè, soggiungeva, que' che al giudizio s'appresentano, son giudicati vestiti, sendo che, viventi ancora, e' s'appresentano al giudizio. E così, e' seguitava, molti che hanno l'anima malvagia, sono o dalla beltà del corpo o dalla nobile prosapia o dalla ricchezza protetti, e poi, quando sia il momento della sentenza, si fa innanzi a favor loro una folla di testimonii per attestare ch'eglino han vissuto secondo giustizia; e i giudici allora sono da cotestoro intimiditi. Nello stesso tempo eglino pure rendono i loro giudizi vestiti, chè all'anima loro e gli occhi e le orecchie e tutto 'l corpo loro è involucro. Or tutto ciò è ad essi d'impedimento e l'involucro lor proprio e quello di coloro che hanno da essere giudicati. Egli è quindi anzi tutto, seguitava dicendo, da far sì che gli uomini più non abbiano di loro morte prescienza; chè ora e' n' hanno prescienza. E questo fu mandato a Prometeo di far che cessi per loro [153]. Tutti quanti avranno da stare nudi affatto in giudizio, perciocchè dovranno esser giudicati dopo morte. Ed anco il giudice dovrà esser nudo e morto e sol con l'anima l'anima esaminare di cadauno appena sia morto, rimasta deserta da quanti le appartenessero e lasciato in su la terra ogni suo adornamento, affinchè sia giusto il giudizio. Io pertanto che queste cose già prima di voi mi conobbi, giudici destinai i miei propri figli, d'Asia due, Minos e Radamanto ed uno d'Europa Eaco [154]. Costoro

dunque, come sian morti, sederanno giudici nella prateria, al trivio (155), onde partono le due strade, che una per le isole de' beati e l'altra pel Tartaro. E que' che verranno d'Asia, giudicherà Radamanto, que' d'Europa Eaco. A Minos poi darò ufficio d'aggiungere il suo voto quand'abbia un qualche dubbio il compagno; affinchè sia quanto più giusto il giudicio che gli uomini manda. 524.

C. LXXX. Ecco, o Callicle, ciò ch' io ho inteso dire e credo sia vero; e da tali discorsi argomento che presso a poco questa conseguenza discenda. La morte, come a me pare, null'altro è che la separazione di due cose, l'anima e 'l corpo, l'una dall'altra. Come dunque si son separate l'una dall'altra, cadauna per poco conserva quel suo modo d'essere che l'era proprio quando l'uomo era in vita; e quindi il corpo e la natura sua e 'l culto prestatogli e i patimenti sofferti mostra per manifesti indizi. Per esempio se o di natura o per la nutrizione grande era il corpo di uno insino a che fu in vita, anco il cadavere di lui quando sia morto, fia grande; se pingue e pingue anco dopo morte e così del resto; e se d'altra parte curava diligentemente la chioma, chiomato ne sarà pure il cadavere; se invece era uomo da trattarsi a colpi di bastone, e i segni portava delle percosse e le cicatrici in sul corpo sia delle bastonate sia di ferite da vivo, anco da morto ben si vede che 'l corpo le serba; e se rotte o stravolte n'eran le membra da vivo, anco da morto tali quali appariscono. In una parola: le qualità che uno da vivo abbia dato opera a far prendere al corpo, eziandio da morto, tutte quante o nella massima parte per un certo tempo son manifeste. Ora ciò stesso, o Callicle, a me pare che sia anche quanto all'anima: tutto si scorge manifestamente nell'anima una volta che là si sia del corpo spogliata, e ciò che attiene alla sua natura e ciò che alle passioni che l'uomo ebbe a provare, secondo che l'uomo sentì di cadauna cosa nell'anima. Come dunque s'appresentino dinanzi al giudice, que' d'Asia dinanzi a Radamanto, Radamanto stesso, postili in fila, l'anima osserva di cadauno, non sapendo di chi la sia; e spesso gli accade che addatosi nell'anima del gran re o d'altro regnatore e potente (157) nulla vi scorga di

sano, ma anzi e' la vegga tutta piena di lividure e di cicatrici
525. per gli spergiuri e la ingiustizia, secondo che ogni azione v' ha lasciato l' impronta; tutto v' è storto dalla menzogna e dalla vanità, e nulla più resta dritto a causa della educazione senza verità; e' vede all' incontro piena quell' anima di licenza, di molle lascivia, d' insolenza, d' intemperanza, di disordine nell' operare e d' ignominia; e conosciutala così senza onore, di filato al carcere la rinvia, dove avrà a sostenere le pene che l' aspettano.

C. LXXXI. Ora a chiunque soggiace a un castigo, quando sia a buon diritto punito da un altro, conviene o divenire migliore e dalla punizione ritrarre giovamento, ovvero servire a gli altri d' esempio [158], perchè, vedendolo gli altri soffrire ciò ch' e' soffre, pel timore addivengan migliori. Ve n' ha eziandio che scontando la pena loro imposta da gli dei e da gli uomini, ne ritraggon profitto; son questi coloro che commisero peccata sanabili; e ad essi da' dolori e da' patimenti viene vantaggio e quaggiù in terra e nell'Ade. Nè altrimenti invero n' è dato guarirci dall' ingiustizia. Ma coloro che siano giunti all'estremo dell' ingiustizia e per le male opere loro sian divenuti insanabili [159], da essi procede l' esempio, e mentre per loro stessi non profittano, insanabili essendo, gli altri hanno d' essi profitto, vedendoli per le loro peccata soggetti a gravissimi, dolorosissimi e terribili patimenti per sempre, posti, come ad esempio, là nel carcer dell'Ade a quanti vi arrivino ingiusti spettacolo e ammonimento. Un di questi i' mi penso sia per essere anche Archelao, se il vero narra Polo, e qualunque altro sia tiranno di quella medesima specie; reputo inoltre che di coloro che ad esempio servono, il massimo numero sia di tiranni, di re, di potenti e di reggitori di stati. Imperciocchè dessi, per la grande facoltà che ne hanno, le più grandi e le più scellerate peccata commettono. E ben ce n' è testimone Omero; ch' egli cantò di re e di potenti per sempre puniti nell'Ade, Tantalo, Sisifo e Tizio [160]; coladdove Tersite e qualunque altro privato fu tristo, niuno mai come insanabile diè sottoposto a grandi tormenti; perchè, cred' io, questi non aveva piena facoltà di peccare, e per ciò era più felice di coloro che

quella piena facoltà possedevano. Certamente, o Callicle, del numero di coloro ch' ebbero la potenza, sono gli uomini altamente scellerati; ma pur nulla vieta che anco tra essi siano uomini da bene ed è giusto che d' essi si facciano altissime lodi. Ch' ella è cosa difficile, o Callicle, e degna di molta lode, a chi abbia piena licenza di fare ingiustizia, condurre secondo giustizia la vita. Di tali se ne trovan ben pochi; ma pure essendovene stati e qui e altrove, stimo si troveranno ancora onesti ricchi di tale virtù da amministrare secondo giustizia ciò che lor si commetta. Uno già ve ne ebbe altamente famoso tra gli altri Elleni, Aristide di Lisimaco: ma de' potenti, o egregio, i più riescon malvagi. 526.

Come dunque io diceva, quando Radamanto trova un di costoro, e' non sa d' esso un bel nulla, nè chi egli sia, nè di chi nato, ma sol ch' è un malvagio: e ciò conosciuto, lo invia al Tartaro, significando s' e' gli sembri sanabile od insanabile (161). Quegli là giunto, è sottoposto alle pene che gli spettano. Tal altra volta invece un' altra anima esaminata, la quale abbia piamente vissuto e secondo verità, vuoi di privato cittadino o d' altro che sia, e com' io credo piuttosto, o Callicle, d' un filosofo, che abbia fatto la parte sua senza impacciarsi in suo vivente mai negli affari, ne la loda e la invia alle isole de' beati. Lo stesso fa Eaco: l' uno e l' altro tenendo in mano una verga rendono loro sentenze, mentre Minos invigila seduto e tenendo egli solo l' aurato scettro, come l' Ulisse d' Omero narra averlo veduto che C. LXXXII.

« . . . . assiso in trono e un aureo scettro
Stringendo in man, tenea ragione all' Ombre » (162).

Io dunque, o Callicle, da questi tali ragionamenti son rimasto persuaso, e vo' studiandomi al fine di mostrare al giudice quanto possa più pura l' anima mia. Tenendo per ciò in non cale quello che il volgo ha massimamente in onore ed alla verità mirando, mi studierò veramente d' essere quanto possa migliore, e così vivere e, quando mi tocchi, morire. Ed ugualmente anche tutti gli altri uomini esorto secondo mio potere; e te pur anco a questa vita richiamo e a questo cimento che reputo sia d' ogni altro cimento più grave da soste-

nersi quaggiù, e t'appongo a colpa che tu non sia per esser buono a provvedere a te stesso quando venga anco per te il giudizio e sia per pronunziarsi la sentenza della quale parlavo; chè quando si tratterà di comparire dinanzi al giudice, figliuolo d'Egina, e ch'e' ti trarrà al suo tribunale, tu resterai
527. a bocca aperta e tremerai verga a verga laggiù, nulla meno ch'io qui sopra, e qualcuno forse ti darà ancora della mano sul viso e ti cuoprirà d'ignominia.

C. LXXXIII. Forse che queste cose ch'io dico, a te parran favole, quasi di vecchierella [163], e le prenderai in gran dispetto; nè sarebbe luogo a meravigliare che fossero avute in dispregio, se cercando in qualche parte ne potessimo trovare altre migliori e più al vero conformi. Ma tu vedi che voi tre, che pur siete tra tutti gli Elleni sapientissimi, tu, Polo e Gorgia, non sapete dimostrare che la vita s'abbia a condurre in altro modo da questo, che sembra anco laggiù doverci tornar profittevole. Ma in fra tanti ragionamenti, essendo stati gli altri tutti confutati, sol questo resta saldo, che dobbiam guardarci piuttosto dal fare ingiuria altrui che dal patirla, e che l'uomo sopra tutto ha da studiarsi non già di parer da bene, ma d'esser tale [164] e in privato ed in pubblico; e dove in qualche cosa uno a male riesca, quegli s'ha da punire, tenendo il secondo luogo dopo l'esser giusto il divenire da bene, e condannato scontare la pena. Ogni fatta poi d'adulazione e a sè stesso ed a gli altri e a' pochi ed a' molti s'ha da fuggire: della retorica quindi è sempre da usare per la giustizia e così praticare in ogni altra azione nostra. Con buona persuasione dunque fammiti compagno per questa via, dove entrato ti troverai felice in vita ed in morte, come la tua ragione ti mostra. Nè se alcuno come stolto t'abbia in dispregio, te ne prender pensiero, anco s'e' ti schiaffeggi ove gli piaccia, ma per Giove, con animo saldo la ingiuriosa percossa ricevi; chè tu non avrai sopportato nulla di molto grave, se veramente onesto tu sia e faccia esercizio della virtù. E posciachè ci saremo in essa così insieme esercitati, allora, se ne parrà il caso, ci volgeremo a' negozi politici, e quello che ne sembri meglio, delibereremo, essendo a deliberare meglio preparati che ora. Ch'ella è turpe cosa, tali essendo

quali ora ci accorgiamo di essere, vantarci a parole quasi fossimo chi sa che cosa; mentre non siamo ancora del medesimo avviso intorno alle cose medesime, e ciò in proposito di cose del maggiore momento. Tanto no' siamo dalla vera istruzione lontani! Seguiamo dunque come guida la ragione che ora ci si è disvelata; la quale ci significa che questa è la ottima regola della vita: praticar la giustizia ed ogni altra virtù in vita ed in morte. Questa ragione dunque seguiamo e gli altri esortiamo a seguirla, e non già quell'altra, a cui tu m'esortavi avendovi fede; ch'ella non è d'alcun valore, o dolcissimo Callicle (165).

ANNOTAZIONI

(1) Il titolo del dialogo conosciuto a gli antichi scrittori è Gorgia; e così appunto lo indicano Aristotele, Cicerone, Sesto Empirico, Ateneo ed altri. È questo in fatti il dialogo che M. Crasso nel de oratore ciceroniano (I. xi. 47.) si vanta aver letto: «florente Academia,.... quum eam Charmadas et Clitomachus et Aeschines obtinebant;.. cum Charmada diligentius legi Gorgiam; quo in libro hoc maxime admirabar Platonem, quod mihi in oratoribus irridendis ipse esse orator summus videbatur». Il secondo titolo ἢ περὶ ῥητορικῆς che è dato pure da' mss., deve essere stato aggiunto ben tardi, e taluno reputò sia entrato ne' libri platonici da Diogene Laerzio III. 60.

(2) È un modo proverbiale simile a' più noti μετὰ τὸν πόλεμον ἡ συμμαχία, μετὰ τὸν πόλεμον τὰς μηχανὰς κομίζειν.

(3) κατόπιν ἑορτῆς, κατόπισθεν od anche il semplice ὄπισθεν sono forme della lingua poetica. È il *post festum* latino; ma ricorda che pel greco all'idea della festa s'accompagnano sempre quelle della pompa e del banchetto solenne. Forse in queste parole è da scorgere un'allusione all'eccessivo entusiasmo degli Ateniesi che, si disse, facessero festa ogni volta tenesse Gorgia pubblicamente discorso. Le parole seguenti καὶ ὑστεροῦμεν chiudo tra parentisi quadre, ritenendole una brutta aggiunta, quali già parvero al Deuschle e all'Hirschig, e quali manifestamente, a mio giudizio, la replica di Callicle καὶ μάλα γ' ἀστείας ἑορτῆς le dimostra. E in questa replica avverti l'ἀστείας che presso Platone ha sempre significato scherzevole ed anche burlevole: per ciò ho tradotto col nostro modo: una festa co' fiocchi.

(4) Il lettore sa già come l'ἐπιδεικτικὸς λόγος, la ἐπίδειξις, l'ἐπιδείκνυσθαι e l'ἐπίδειξιν ποιεῖσθαι siano i termini propri dell'esercizio retorico e sofistico, a' quali non è possibile di trovare un vero corrispondente nelle lingue moderne.

(5) ὅταν βούλησθε παρ' ἐμὲ ἥκειν οἴκαδε. Son queste sole parole, com'è detto nel proemio, che ci danno la scena del dialogo. Vedi il proemio § IV. Se voglia avere la discussione critica per la quale siam giunti a quella determinazione, vedi i Beiträge zur Erklärung des Platonischen Gorgias in Ganzen und Einzelnen von Christian Cron. Leipzig.

Teubner 1870. II. S. 25. u. folg. È però prezzo dell'opera avvertire che le parole sopra notate sono, di quest'ultimi anni, state soggetto d'una dotta discussione tra il Richter (Iahrbücher f. Phil. 1868. Hft 4.) e il Kratz (Würtemb. Correspondenz-blatt 1868. Hft. 1.-4.). Ma se dare minuto conto d'essa disputa può essere un dovere in una esposizione scolastica, al lettore del volgarizzamento basta che sia soltanto accennata.

(6) Per questa risposta di Callicle è come data ragione della forma dell'opera d'arte; e con le parole che poco appresso dice Socrate, è nettamente posta la questione della prima parte del dialogo o del colloquio con Gorgia: chi è Gorgia, e quindi che è l'arte sua, o che è la retorica.

(7) Dirittamente osservò il Deuschle che a Cherefonte basta un solo esempio ad intendere, mentre due non basteranno poi a Polo.

Il lettore poi comprende, senza gli sia detto, che Socrate e Cherefonte guidati da Callicle son entrati nella casa, ove Gorgia si trova in mezzo a' suoi ammiratori.

(8) Erodico, il fratello di Gorgia, fu medico e probabilmente della scuola d'Empedocle. Un altro Erodico pur medico, sofista e maestro in ginnastica igienica, ma che fu da Selimbria trovammo già nel Protagora, Cf. pag. 317, e., e la nota 53., e lo incontreremo nel Fedro, Cf. pag. 227., e., e la nota 13., e ancora una volta nel III. della Politeia pag. 406. Alcuni vecchi critici tra' quali è pure il Wyttenbach, hanno stranamente de' due medici fatta una persona sola.
Vedi il Groen van Pristerer nella Prosopogr. pl. pag. 193.

(9) Aristofonte d'Aglaofonte o il fratel suo, che è Polignoto, pur ricordato nell'Ione 532. e. Ecco tutta una famiglia d'artisti, come già ne' nostri be' tempi per le arti, venuta da Taso ad Atene. Aglaofonte il padre e Aristofonte non son ricordati se non come pittori; Polignoto invece fu plastico e ad un tempo il pittore che primo conseguì amplissima riputazione. Stabilito ad Atene, come sembra probabile, fino dal secondo anno dell'Ol. LXXIX. vi conseguì i diritti di cittadino e si legò in amicizia con Cimone. De' suoi dipinti adornò il Pecile, il Teséo, l'Anacéo, il portico che seguitava i Propilei, il tempio di Delfo, la Lesche de' Cnidii, e i templi d'Atena a Platea e a Tespie. Le grandi composizioni che colorì su la tavola, a giudizio degli antichi, testimoniavano della sua pietà religiosa e della sua profonda conoscenza de' miti e delle tradizioni religiose, ed oltre a ciò erano sempre disposte secondo principii simmetrici. Nel Pecile erano 4. composizioni: la battaglia di Maratona co' ritratti de' capitani, molte successive azioni della gran battaglia, gli dei misti a' mortali, e i Plateesi nello sfondo con le capanne beotiche; ma a questa grand'opera insieme con Polignoto dettero mano Micone e Paneno. La seconda composizione rappresentava la presa di Troia e il giudizio su la violenza fatta a Cassandra, ed era

tutta opera di Polignoto. Le altre due rappresentazioni di battaglie, ad Enoe, e tra gli Ateniesi e le Amazzoni, erano state condotte da Micone. Forse è a queste pitture del Pecile che accennava Socrate nell'antecedente dialogo con Eutifrone, pag. St. 6. c. Delle pitture della Lesche sappiamo che una a destra rappresentava la presa di Troia e la partenza de' Greci, e l'altra a sinistra la discesa d'Ulisse a gl'inferni. Cf. Pausania X. 25.-31. Boettiger Ideen zur Archäologie der Malerei, pag. 314. I due fratelli Riepenhausen riprodussero in tavole, disegnate ed incise su la descrizione di Pausania, le pitture di Polignoto, e Cristiano Schlosser v'aggiunse una spiegazione scientifica.

Polignoto da gli antichi è soprannominato lo ἠθογράφος o 'l pittore ἠθικός, ed in fatti suo merito principale fu questo che le sue figure avevano la massima nobiltà e dignità di carattere, ed erano condotte con la maggior purezza di disegno.

(10) Avverti le paronomasie ed i parisa che fioccano nella risposta con la quale Polo scambia la strada della discussione.

(11) Manifesto accenno alle peregrinazioni sofistiche, ond' è stato parlato nel proemio.

(12) Gorgia, come comenta opportunamente il Deuschle, «spricht als Sachverständiger von hohen Ross herab. In seinem Worten stellt sich auch die Neigung zu sentenzenartiger Ausdrucksweise und rhythmischem Fall des Satzbaus deutlich aus».

(13) Gorgia intende per la forma. E te ne accorgi dalle risposte che seguono.

(14) περί τί; È la interrogazione della categoria di relazione. Recentemente fu proposto un emendamento περί τι dallo Spitzner, di cui non so veder la ragione. Περί τί e πρός τί esprimono il termine o l'obbietto d'una attività.

(15) Avverti come Socrate accenni alla materia e alla forma del discorso.

(16) Κύρωσις ha il testo, che propriamente è l'attuazione o la facoltà manifestatasi per l'atto. L'antico Scoliaste notava che ella è parola del dialetto siciliano; ma non par veramente: chè la troviamo usata da Tucidide VI. 103. e certamente attiche sono κυρόω e κῦρος onde l'ἄκυρος del Protag. pag. 356. d. e del Critone pag. 50. b.

(17) Ἀριθμητική è la dottrina teoretica de' numeri, λογιστική è 'l calcolo pratico.

Il Friedlein nella sua recente scrittura «Die Zahlzeichen und das elementare Rechnen der Gr. u. R. (Erlangen 1869.) scrive p. 73. «Zuerst ist zu erwähnen, dass das Rechnen mit den Zahlen bei den Griechen Logistik (λογιστική, nach Suidas auch λογισμός) hiess und von der theoretischen Betrachtung der Zahlen, der ἀριθμητική, unterschieden wurde... Wenn es bei Lucian π. παρασίτου 27 heisst: ἀριθμητική μὲν μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτὴ καὶ δὶς δύο παρά τε ἡμῖν καὶ παρὰ Πέρ-

σαις τέτταρά ἐστι καὶ συμφωνεῖ ταῦτα καὶ παρὰ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις, so zeigt sich, dass mit ἀριθμητική auch die Zahlenlehre überhaupt bezeichnet werden konnte, zu welcher die Logistik als ein Theil gehört».

(18) La πεττευτική o l'arte di giuocar bene il giuoco nazionale de' Greci, le cui origini prime si riportavano a Palamede. Pare che per diverse disposizioni e movimenti di pietruzze sovra un piano si potessero fare giuochi molto diversi, come facciam noi con le nostre pedine e i nostri scacchi su la scacchiera. Ma quanto da antico, perchè sino ne' poemi omerici (Od. α. 107.) e quanto spesso dagli antichi è fatto ricordo della πεττεία (cf. Apione presso Ateneo I. pag. 61.), altrettanto ci riesce malagevole di darcene pienamente conto. Questo solo sappiamo che i giuocatori giuocavano l'uno contro l'altro con cinque pietruzze (πεσσά e πεσσοί o atticamente πεττοί) sopra un tavoliere diviso da cinque linee. Similissimo al nostro giuoco degli scacchi pare che sia un giuoco che con queste pietruzze facevasi sul tavoliere e che potremmo chiamare il giuoco della città (πόλεις παίζειν), nel quale il piano era come diviso in due o più campi (πόλεις o χῶραι) e per via di mosse s'arrivava a fermare o chiudere i movimenti dell'avversario.

Vedi Nitzsch al citato luogo dell'Odissea e Bekker Charicles I. B. S. 482. u. f.

Alcuni dotti, tra' quali è il matematico Crantor, (Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker. Halle 1869.) hanno recentemente sostenuto che sotto la πεττεία e la κυβεία non siano da intendere propri giuochi, ma esercizi fatti con pietruzze e cubi per addestrarsi all'arte de' numeri.

(19) Riporto e la nota dell'antico Scoliaste e quella d'Olimpiodoro a q. l. dalle quali ci è spiegato l'uso parlamentare al quale s'accenna. L'araldo che mette a' voti una proposta e il γραμματεύς che la registra, incominciano dal nome, dal nome del padre e dall'indicazione del demo del proponente: Demostene di Demostene Peaniese propone a' vostri suffragi: ma quando altre proposte seguissero, invece di ripetere i nomi, diceva o scriveva τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ. Ecco lo Scolio.

Ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐπὶ τῇ τῶν ψηφισμάτων ἢ νόμων εἰσηγήσει ὁ κήρυξ ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου ψηφίσματος ἢ νόμου τό τε ὄνομα τοῦ ψηφιζομένου καὶ τιθέντος τὸν νόμον καὶ δὴ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ τοῦ δήμου ἔλεγεν, οἷον, Δημοσθένης Δημοσθένους, Παιανιεύς, ψηφίζεται τάδε. Εἰ δὲ ἔμελλε πάλιν ὁ αὐτὸς ψηφίζεσθαι, ἔλεγεν ὁ κήρυξ, ἵνα μὴ περιττολογῇ. Τὰ μὲν ἄλλα κατὰ ταὐτά, ψηφίζεται δὴ καὶ τάδε. Οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ τοῦδε. Τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ ἡ ἀριθμητικὴ καὶ ἡ λογιστικὴ ἔχει. Ed Olimpiodoro: πάλαι εἰ εἶχέ τις ψήφισμα ἢ νόμον ἢ ἄλλο τι εἰπεῖν, ὁ κήρυξ ἔλεγε τό τε ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸν δῆμον καὶ τὸν πατέρα. οἷον, Δημοσθένης Δημοσθένους, Παιανιεύς. Εἰ τοίνυν πλείονα εἶχεν ἀναγνῶναι ψηφίσματα, ἐν τῷ α' ψηφίσματι ὁ κήρυξ ἔλεγε τὸ ὄνομα

τοῦ γράψαντος καὶ τοῦ πατρὸς τούτου καὶ τοῦ δήμου· ἐν δὲ τοῖς λοιποῖς ψηφίσμασιν, ἵνα μὴ περιττολογῇ, ἔλεγε τὰ μὲν ἄλλα ὁμοίως κ. τ. λ.

(20) Gorgia è arrivato così al medesimo punto a cui è arrivato Polo sul finire del capo II.

(21) Lo Scolio è quella speciale canzone che si cantava ne' conviti (τὰ παροίνια). Il nome è tratto da σκολιός che accenna al camminare per traverso e a sbalzelloni dell'ebro; ma poi è diversamente illustrato da grammatici e comentatori. Alcuni ci parlano di tocchi di lira che i convitati facevano prima del canto, altri di una particolare disposizione di corone di mirto e d'alloro, ma più probabilmente il nome ha relazione con l'assoluta licenza che all'improvvisatore era lasciata quanto al metro e alla melodia. Lo Scolio ordinariamente svolgeva una sentenza relativa alla vita pratica, ora scherzando, ora sul serio, sempre però con molto spirito; alcune volte era invece una invocazione a gli dei e talora anche l'encomio di qualche grand' uomo od eroe.

Lo Scolio al quale s'accenna nel nostro luogo, come eziandio nell'Eutidemo pag. 279. a., nel Filebo pag. 48. d., nel I. delle Leggi pag. 631. c. e nel II. delle stesse pag. 661. a. fin dall'antichità era dubbio se dovesse a Simonide o ad Epicarmo attribuirsi. Lo Scoliaste al n. l. scrive: τὸ σκολιὸν τοῦτο οἱ μὲν Σιμωνίδου φασίν, οἱ δὲ Ἐπιχάρμου. Molti scrittori della bassa grecità lo danno senz'altro a Simonide, e forse il dubbio è nato da ciò che Epicarmo fece sua una parte della sentenza nel verso:

Ἀνδρὶ δ' ὑγιαίνειν ἄριστον ἐστιν, ὡς γ' ἡμῖν δοκεῖ

conservatoci da Aristotele nel II. de' Retorici 21. pag. 100. Spengel. Ateneo nel XV. pag. 694. e. pure accennando com'esso fosse accetto a Platone, e lo Scoliaste al n. l. ce lo danno nella sua forma metrica: (cf. Bergk. Lyr. Gr. Sc. 8.).

Ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῷ,
δεύτερον δὲ φυὰν καλὸν γενέσθαι,
τὸ τρίτον δὲ πλουτεῖν ἀδόλως,
καὶ τὸ τέταρτον ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων.

(22) δημιουργοί, la parola omerica, ha il testo. Avverti che Socrate sceglie i maestri nelle arti, onde ci procuriamo beni esteriori, come per Gorgia la Retorica ne procura splendido luogo ed onor nello stato.

(23) Il maestro di retorica ha fatto bellamente la distinzione de' generi dell'eloquenza; giudiziario, deliberativo e dimostrativo.

(24) Vedi il Proemio pag. 231.

(25) Vedi il Proemio § VI. pag. 261. e seg.

(26) Il famoso pittore d'Eraclea capo della scuola jonica od asiatica, come s'appellò in contrapposizione all'elladica che fioriva in Atene. Con Zeusi, che si appropriò e in qualche parte anco allargò

le scoperte d'Apollodoro su la schiagrafia, incomincia propriamente il secondo periodo della pittura greca, nel quale l'arte studiò a dilettare e ad illudere i sensi; ma l'amore del vero o come oggi dicono, il realismo, ebbe per effetto che i concetti artistici perdessero della loro nobile e morale altezza. Zeusi preferì trattare le figure degli dei e degli eroi, ma la sua gran fama procedette massimamente dalla grazia molle e delicata delle sue figure di donna. Aristotele gli rimproverò difetto di ethos. Sopra tutte le opere sue andaron famose la sua Elena a Crotone; e l'Olimpo o Zeus contornato da tutti gli dei. Il quadro a noi meglio noto è la famiglia de' Centauri: stupenda composizione descrittaci da Luciano nel suo Zeusi e conservataci in una gemma del Museo di Firenze.

Degli agoni grafici ovvero delle gare pittoriche di Zeusi non è mestieri discorrere essendo notissimi gli aneddoti in questo proposito trasmessici da gli antichi. Cf. Quintil. II. 13. Plinio H. N. XXXV. 35. 36. 3. 5. Eliano V. H. IX. 11. Ateneo XII. pag. 543.

Il lettore non meravigli se ζώγραφος e ζωγραφία vede tradotti per pittore o pittura di figure. Ho deliberatamente usato la parola che ha corso nell'archeologia dell'arte, dove la ζωγραφία è sempre resa così.

(27) Questo logicamente vale: anche πειθώ ci dà il concetto di genere ma di genere prossimo solamente. E Gorgia invece di dare la differenza specifica risponde con le qualità della πειθώ. Vedi il Proemio.

(28) Ognuno qui sente un accenno al recente processo di Socrate e alla dura condizione fattagli di rovesciare tanto cumulo d'odii, di malivolenze, di calunnie nel breve tempo che la clepsidra impiegava a vuotarsi. L'ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ διδάξαι οὕτω μέγαλα πράγματα è l'eco delle parole poste in bocca a Socrate nell'Apologia pag. 19. a.

(29) «Medici pubblici, spesso stranieri prendeva a suo servigio lo Stato d'Atene; e talvolta erano remunerati assai generosamente: dicesi che Democede di Crotone pel suo soggiorno d'un anno ricevesse ben cento mine (Erodoto III. 131.) e ciò molti anni innanzi alla prima guerra persiana, ovvero in un tempo nel quale il danaro valeva il doppio che non valesse un secolo appresso». Schoemann Gr. Alterth. I. B. S. 439. Cf. Hermann gr. Privatalterh. § 38. n. 21. Ma de' medici pubblici avremo altrove a discorrere. Vedi al Politico p. 259. a. Come i suoi medici, così Atene eleggeva il suo «architetto certamente già noto per lavori dell'arte sua. Costui d'accordo con gli epistati delle costruzioni, sotto l'autorità de' poleti e dell'intendente generale della finanza (τοῦ ἐπὶ τῇ διοικήσει), commetteva il lavoro ad impresari e lo sorvegliava; terminato poi esaminavalo e ricevevalo in consegna. È però da avvertirsi che davasi nomi d'architetti a gl' impresari stessi e talvolta anche all'appaltator del teatro». Schoemann l. c. pag. 429.

(30) Come da Tucidide è detto (I. 90.-93.) Atene era debitrice a Temistocle delle sue fortificazioni non meno che delle costruzioni e fortificazioni al Pireo, cioè l'ἐμπόριον o 'l porto commerciale e 'l porto militare. L'antico porto militare era al Falero sul lato orientale della Baia Falerica, forse nel luogo oggi chiamato Τρεῖς Πύργοι, o le tre torri; ma Temistocle lo trasportò dal lato occidentale dove la Penisola Peiraica offre tre naturali bacini il maggiore de' quali è il Pireo che si disse capace di 400. legni; gli altri si chiamavano Munychia e Zea: i nomi d'oggi sono: Porto Leone, Fanari e Stratiotiki. In breve tempo la penisola fu coperta di fabbricati e si formarono così i due grossi suburbii o città-porti del Pireo e di Munichia. A congiungerle all'Asty o alla città superiore si condussero le lunghe mura che andavano in linea parallela per una lunghezza di 350. piedi inglesi nella direzione SO. Queste mura poi distinguevansi co' nomi di muro esterno o settentrionale (νότιον), medio e falerico; e per essi l'aspetto generale che offre la topografia d'Atene, studiata p. es. nella bella carta del von Strantz maggiore dello stato maggiore prussiano, è di due città semicircolari che si volgon le terga e congiunte per mezzo d'una lunga strada.

(31) Il pugilato (πυγμή e πύξ) è la pugna a colpi di mano armata di corregge di cuoio (ἱμάντες o μειλίχαι). Il noto pugilatore di Villa Pamfili ha l'armatura del braccio rinforzata; e più terribile ancora sembra quella del pugilatore del museo di Dresda. Nel παγκράτιον poi al pugilato s'univa la lotta e questo più duro esercizio sappiamo essere entrato nel novero de' ginnici agoni soltanto con l'Ol. XXXIII. In esso la mano non era armata di cesto nè si potevano tirar colpi a pugno chiuso, ma solo a dita piegate.

Degli esercizi in armi è detto abbastanza nelle note al Lachete.

Poco innanzi, come si sarà accorto chi tenga a fronte il testo ho preferito la lezione dell'Ast, accolta dall'Hermann, dal Deuschle, dal Mistriotis e da molti altri, sebbene taluno anche recentemente abbia voluto ritirar fuori l'ὁπότερον δεῖ αἱρεθῆναι ῥήτορα ἢ ἰατρόν de' mss.

(32) C. Federico Hermann interclude tutte queste dimande e risposte «quia his ejectis certe ordo disputationis inepta iteratione corruptus restituitur, etsi haec potissimum verba interpolatori deberi non pro liquido affirmo». E prima e dopo l'Hermann per più modi la critica ha tentato il nostro luogo.

Vedi i Beiträge già citati del Cron pag. 101.-105. Recentissimamente poi il testo de' mss. è stato conservato tal quale dal Mistriotis e difeso con una logica dimostrazione dall'Hischig.

(33) Ἀγροικία ha 'l testo, che è l'opposto di παιδεία, come villania d'educazione.

Di tutto questo capo che è come l'intermezzo tra la prima e la seconda parte del dialogo, vedi quello che è detto nel Proemio § VI. p. 261.

(34) Ricorda che gli Ateniesi s'ebbero nell'antichità la fama d'ἄνδρες φιλολόγοι e che la piena libertà della parola, ἐξουσία τοῦ λέγειν è uno de' fondamenti necessari del governo a popolo.

(35) Traduco studiatamente così, perchè la ἐμπειρία non è ciò che chiamiamo una cognizione od una scienza empirica, ma l'attività pratica.

(36) La κολακεία greca ha significato molto più largo che non l'adulazione nostra o la Schmeichelei de' tedeschi; ma dove trovar l'espressione che in sè comprenda tutto che attiene al piacere? Voglia il lettore confrontare col nostro il luogo del Sofista: pag. 222. e.

(37) La κομμωτική abbraccia anche i volgari artifizi, onde la vanità umana di tutti i tempi studia a riparare le ingiurie e i danni che l'età arreca al nostro corpo. Il luogo nostro ha il suo comento nelle parole di Quintiliano I. Or. II. 15. 25. «adulationem autem medicinae vocet cocorum artificium, exercitatricis mangonum qui colorem fuco et rerum robur inani sagina mentiebantur».

(38) La domanda ha senso negativo. A comento della parola εἴδωλον stanno due luoghi del Teeteto 150. e. e del Sofista 234. c.

(39) Qui Platone parla affatto in senso socratico.

(40) A Polo, non esperto nella dialettica, non è riuscito ἐπανορθώσασθαι τὸν λόγον, e per ciò come maestro si fa innanzi Gorgia medesimo.

(41) Mi sono ingegnato di conservare la differenza che l'autore ha posto tra αἰσθομένη e γνοῦσα quasi per esse voglia significare due attività dell'anima pel termine e pel modo d'esplicarsi. La γνῶσις va diritta all'intima verità della cosa (βέλτιστον), laddove la αἴσθησις è la semplice percezione della forma esteriore senza fondamento scientifico.

(42) L'ὑποκεῖσθαι del nostro testo veramente vale mettersi a fondamento, perchè τὸ ὑποκείμενον è quello che nel linguaggio scientifico moderno si chiama il *substrato*.

(43) Conservo la parola del testo. Anche altrove Teodoro da Cirene, il matematico altissimo, troveremo qualificato per geometra, come qui la proporzione aritmetica è detto sia indicata col linguaggio de' geometri.

(44) D'Anassagora Clazomenio, l'amico di Pericle, è altrove discorso. Vedi lo Schaubach ne' suoi due comentarii de vita et philos. Anaxagorae, e il Bertini nella sua Filosofia greca prima di Socrate § 72. pag. 277. 305.

La sentenza Anassagorea alla quale si accenna è ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν che pur troveremo citata nel Fedone pag. 72. c. e 101. e. Vedi la illustrazione dello Schaubach pag. 65. e seg. della Collezione de' frammenti.

Perchè poi Polo sia detto ben esperto delle dottrine d'Anassa-

gora, non è mestieri sia dichiarato, essendo notissime le relazioni della dottrina d'Anassagora con gli Atomisti e con Empedocle.

(45) L'argomentazione di Socrate incomincia dalla distinzione dell'attività e del fine di essa attività. Ugualmente nel successivo dialogo pag. 77. c. e seg. «Der Eintritt, nota sapientemente il Deuschle al nostro luogo, des Zweckbegriffs in die Philosophie ist epochemachend-teleologische Auschauung. Platon's Richtung auf das absolut Gute wird dadurch bedingt».

(46) Ho con altri editori queste parole in sospetto. Molto più ad opportuno luogo le troveremo poco appresso.

(47) Archelao il figlio naturale di Perdicca che s'elevò co' delitti qui ricordati al trono paterno nel 414. e vi si mantenne fino al 399. a. C. l'anno appunto della morte di Socrate, nel qual anno fu ucciso da Cratero il suo proprio cinedo. Cf. Diod. Siculo XIV. 37. Eliano V. H. VIII. 9. Aristot. Pol. V. 10. pag. 1311. ed. cit. e il pseudoplatonico Alcibiade secondo pag. 141. d. Gli argomenti tuttavia, co' quali Polo sostiene la sua immorale tesi, sono fondati, perchè veramente Archelao può riguardarsi il primo autore della successiva grandezza della Macedonia: cf. Tucid. II. 100. Inoltre egli studiò ad ornare di buone lettere lo stato del quale s'era violentemente posto alla testa, chiamandovi ed ospitandovi uomini per ingegno e dottrina famosi; e di questo numero furono Euripide ed Agatone. Eliano anzi e il Laerzio II. 25. affermano che Archelao invitasse alla sua corte lo stesso Socrate. Il perchè Ateneo, con la sua solita malevolenza, fa a Platone rimprovero del giudizio che qui si legge d'Archelao, al quale pretende d'affermare su la testimonianza di Speusippo, che φίλτατος fosse Platone: Deipnos. XI. 15. pag. 506. e. Cicerone nelle Tusculane V. 12. ha quasi tradotto tutto il nostro luogo. «Velut in Gorgia Socrates, quum esset ex eo quaesitum, Archelaum, Perdiccae filium qui tum fortunatissimus haberetur, nonne beatum putaret, «Haud scio» inquit: «numquam enim cum eo collocutus sum». An tu aliter id scire non potes? «Nullo modo». Tu igitur ne de Persarum quidem rege magno potes dicere, beatusne sit? «An ego possim, quum ignorem quam sit doctus, quam vir bonus?» Quid? tu in eo sitam vitam beatam putas? «Ita prorsus existimo, bonos beatos, improbos miseros». Miser ergo Archelaus? «Certe, si iniustus». Videturne omnem hic beatam vitam in una virtute ponere? Quid vero? in Epitaphio quo modo idem? Nam cui viro, inquit, ex se ipso apta sunt omnia, quae ad beate vivendum ferunt, nec suspensa aliorum aut bono casu aut contrario pendere ex alterius eventis et errare coguntur, huic optime vivendi ratio comparata est. Hic est ille moderatus, hic fortis, hic sapiens, hic et nascentibus et cadentibus quum reliquis commodis tum maxime liberis parebit et obediet praecepto illi veteri: neque enim laetabitur umquam nec moerebit nimis, quod semper in

se ipse omnem spem reponet sui. Ex hoc igitur Platonis quasi quodam sancto augustoque fonte nostra omnis manabit oratio».

(48) Virtù, come fondamento dell'εὐδαιμονία, è per tutti una e identica secondo la dottrina di Socrate; laddove gli scolari di Gorgia la virtù distinguevano a norma delle condizioni diverse. Cf. Menone pag. 71. e.

(49) Avverti come sarcasticamente atterra l'argomentazione di Polo e come estende la sua confutazione al comune modo del pensare.

(50) Nicia di Nicerato il dovizioso capitano della infelice spedizione di Sicilia e il capo della parte aristocratica più sana. D'esso è parlato abbastanza nel nostro proemio al Lachete. Vedi § III. pagine 324.-329. Vol. I. De' tripodi a'quali è qui fatto cenno, parla Plutarco in Nicia cap. III. pag. 524. e. Il Dionisio poi o 'l terreno sacro a Dioniso dove Nicia edificò una specie di sacello, era posto sul fianco dell'Areopago tra levante e mezzodì, ove è il teatro che ha nome dal medesimo dio.

La difesa di Nicia contro il presente luogo di Platone imprese Aristide sofista: Or. Plat. II. pag. 277.

(51) Aristocrate di Skellio è a noi noto pe' v. 125. e s. degli Uccelli d'Aristofane. (Vedi lo scolio a quel v. dov'è a correggere un grosso errore cronologico). De' fatti suoi abbiamo notizia eziandio da Tucidide VIII. 89. Di questo capoparte dell'estrema aristocrazia, che veramente studiava ad oligarchia, è fatto ricordo nella nota 67. all'Apologia, tra' capitani condannati nel capo dopo la vittoria alle Arginusse.

Quanto alla lezione è qui da notare una non leggiera variante tra le edizioni. Il maggior numero, seguendo l'Aldina e la I. Basileense hanno ἐν Πυθοῖ, come leggono pure l'Oxoniense e i mss. migliori; altre andando dietro al Ficino, allo Stefano e alla seconda Basileense ἐν Πυθίου ovvero nel tempio che in Atene era dedicato ad Apolline Pitio. Al prof. Mistriotis è poi accaduto, forse per colpa non sua, di dare nel testo ἐν Πυθοῖ e di comentare ἐν Πυθίου.

Dopo ciò stimo utile riferire qui testualmente la nota apposta al n. l. da Ier. Müller.

«Für welche Meinung des Polos sollen Nikias, Aristokrates, Perikles oder irgend eine andere angesehene Familie in Athen Zeugniss ablegen? Etwa dafür, dass der mit Unrecht zum Throne gelangte Archelaos nicht elend, sondern glücklich war? Höchstens passte dafür Aristokrates, dessen Aristophanes (Vögel, 126.) als eines Ultraaristokraten gedenkt und von dem der Scholiast zu dieser Stelle berichtet, er habe die Volksherrschaft stürzen wollen. Wie aber Nikias und Perikles, die Beide nicht mehr am Leben waren, als Archelaos zur Herrschaft gelangte, und denen Beiden ein solches Streben nach Gewaltherrschaft ebenso wenig beizulegen war, wie irgend ei-

ner andern angesehenen Familie zu Athen, die Sokrates dem Polos als Zeugin vorschlägt? Wozu werden die in Delphi aufgestellten Weihgeschenke derselben angeführt? Aber darin stimmten die Genannten insgesammt wol mit dem Polos überein, dass es wünschenswerth sei, im Staate thun zu können, was ihnen gut dünke; dass ihnen aber Das zum Theil wenigstens gelang, dass sie wirklich zu Macht und Reichthum gelangten, dafür zeugen ihre Weihgeschenke zu Pytho. So ist also an einen Anachronismus, den Schleiermacher wittert und der noch dazu, was dieser unerwähnt lässt, bei Perikles weit grösser sein würde als beim Nikias, der weit später sein Leben verlor, nicht zu denken. Nicht sie selbst, sondern ihr Leben könnte scheinbar für die Meinung des Polos zeugen».

(52) Μορμολλύττει ha 'l testo, che è 'l verbo proprio dello spaurire i fanciulli. Cf. Critone pag. 46. c.

(53) Accenna ironicamente al fatto dell'ottobre 406. a. C. già noto per l'Apologia al nostro lettore. Cf. la nota 67. all'Apologia, e vedi nel Proemio IV. pag. 226. e seg. in che conto sia da tenere questa indicazione cronologica per fissare la data del dialogo.

Avverti come per questo ricordo personale Socrate separi il metodo dialettico dal retorico e a che riduca quest' ultimo.

(54) Opportunamente il Deuschle a questo luogo: «Polos selbst muss, ohne zu wissen, was er thut, den Begriff des Guten, auf den es ankommt, dem ὠφέλιμον substituieren, weil für ihn beides identisch ist. Sokrates greift dann den Gegensatz des κακόν selber auf. Von vornherein musste ein Mittelbegriff dafür eintreten, weil sonst dem Beweise vorgegriffen war. Dieser wird durch Polos nur abgekürzt».

(55) Si riporta alla identità già innanzi pag. 474. d. stabilita di buono e di bello.

(56) Di Demo di Pirilampe e del grazioso giuoco di parole del nostro luogo abbiamo discorso nel proemio; cf. § IV. pag. 226.

(57) Vedi la nota 34. all'Apologia.

(58) Il nome Καλλικλῆς è contrapposto al pronome σοι mentre segue da presso il vocativo, per mettere meglio in luce la contradizione tra i principii etici e la pratica della vita di Callicle.

(59) La coregia o l'ufficio di corego, pel quale era ad un cittadino demandata la cura di apparecchiare e fare instruire il coro per le grandi solennità religiose d'Atene, è appena mestieri sia detto al lettore di Platone come fosse una delle principali λειτουργίαι. Riporto qui tradotte le parole dello Schoemann su la χορηγία. G. Alterthümer Erster Band. S. 461.

«Lo stato oltre a mettere i cittadini a contribuzione esigeva eziandio da essi molte altre prestazioni, per le quali se non ne erano accresciute le entrate, certamente però n'erano alleviate le spese. A queste prestazioni davasi nome di λειτουργίαι ed altre erano ordinarie

o periodiche, per ciò che cadessero ad ogni anno ed anco in tempo di pace, secondo un certo dato ordine, altre straordinarie pe' bisogni della guerra. Di maggior momento fra le prime è la χορηγία, o la cura pel coro musicale nelle feste, nelle quali avesser luogo rappresentazioni di tragedie, drami satirici, comedie, ditirambi, ovvero gare di suonatori di cetra o di flauto od anche danze di pirrichisti e simiglianti. Spettava al corego liturgo raccogliere le persone ond'era mestieri pe' cori, e pagare tutti coloro che non fossero tenuti a prestare gratuito servizio; nè ciò era cosa di poco momento o di lieve spesa, quando numerosi fossero i cori e messi in buon punto. Si legge infatti che in due coregie per tragedie furono spese fino a 5000. dracme e per una sola coregia tragica 3000.; per un coro ciclico o ditirambico 300., e 900. per uno di pirrichisti, tutto composto di fanciulli, e fin 1600. per un coro comico. Il perchè, se anco vogliasi ritenere che i coregi con isplendore oltre il necessario adempissero alla parte loro, sia per amore che portassero alla rappresentazione ch'erano chiamati a decorare, o più facilmente per ambizione e per istudio di popolare favore, certo è, che questa liturgia dovè sempre riuscire una cotale gravezza, onde ognuno dovesse desiderare d'essere liberato. Quindi accadde di fatti che all'età di Demostene, quando l'opulenza era di molto scemata, non sempre fosse agevole di trovare il numero de' coregi che erano necessari alle feste, e la coregia dovesse assumersi dallo stato medesimo; e molti cori eziandio si omettessero, come è noto per quello della comedia.

(60) Vedi quello che è detto di tutto questo capitolo nel § VI. del Proemio pag. 261. e seg.

(61) Due immagini son qui riunite da Platone. Gli argomenti di Socrate sono stati come pastoie che hanno impedito di camminare al generoso cavallo, che è Polo, e per ciò egli ha dovuto mordere il freno.

(62) Questo luogo è stato recentemente agitato dalla critica. Vedi Hermann Schmidt: De quatuor Gorgiae Platonici locis disputatio. Vitebergae 1862. Cron Beiträge S. 129. Hirschig nella nota a q. l.

Se dovessimo dire tutto il parer nostro, non sapremmo affermare che dopo tanto disputare e dopo gli emendamenti proposti la critica del luogo abbia avanzato.

(63) Ho accettato l'emendamento dell'Hermann, col quale sopprimo λέγουσι, che mi par certo una brutta glossa. Vedi i suoi Gesamm. Abhandl. S. 71.

(64) Vedi i Beiträge del Cron (pag. 131.) che questo luogo dichiara a ragione «eine Stelle, in welcher die Kritik wohl schwerlich zu einem endgültigen Entscheid kommen wird».

(65) Luogo affatto retorico, sul quale eziandio s'è variamente esercitata la critica.

(66) Riporto l'intiero frammento quale fu restituito da Aug. Boeckh. È il XLVIII. ἐξ ἀδηλ. εἰδῶν. (Vol. II. P. alt. pag. 642. Schneidewin 48., Bergk 146.)

. . . . . κατὰ φύσιν . . . .
νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτᾳ χειρί. τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος· ἐπεὶ Γηρυόνα βόας
Κυκλωπίων ἐπὶ προθύρων Εὐρυσθέος
ἀναιτήτας τε καὶ ἀπριάτας ἤλασεν.

È questo uno de' frammenti pindarici, di cui più si è disputato e per la restituzione critica e per la interpretazione. Il Boeckh dà principio al framm. con le parole κατὰ φύσιν che toglie dalla p. 488. b. e con buona ragione, come a me pare; ma con lunghi argomenti, che pure non mi han persuaso, fu combattuto dal Bergk. La restituzione fatta con le parole prese dallo scoliaste d'Aristide, è stata giudicata soverchiamente moderna, e taluno volle vedere nel frammento così restituito un concetto affatto hegeliano.

A chiarire il concetto di Pindaro e l'uso che ne fa Platone nel dialogo, Giorgio Grote (Plato and the other Companions of Sokrates, Vol. II. pag. 106. e seguenti) ha allegato una citazione di Ad. Smith e aggiunta certa sua interpretazione, che il prof. Trezza ha esposto recentemente (Lucrezio pag. 140. in nota) con queste parole. «Il Nomos, come lo spiega il Grote, sarebbe la prepotenza dell'opinione divenuta legge, che domina ogni cosa, la tiranna sorda in cui cospirano tutti i pregiudizi sociali d'un'epoca, che ti si fa innanzi come una verità ed una giustizia infallibile e ti obbliga a seguirne i comandi, e dalla quale, per aver lode, non puoi sottrarti senza pericolo». E questo è veramente concetto moderno e razionalista che non sapremmo metter d'accordo con le idee di Pindaro. Noi ci appaghiamo della interpretazione Boeckhiana: «fatalis lex, inquit, etiam vim maximam *affert* eamque *iustam efficit*, quum humana ratione sit iniusta: quia quod summa lex imperavit, etsi iniustum nobis esse videatur, iustum sit necesse est».

(67) Lo Scoliaste a q. l.: «τὰ ἰαμβεῖα ταυτ'ἐστὶν ἐξ Ἀντιόπης τοῦ δράματος Εὐριπίδου, ἐκ τῆς Ζήτου ῥήσεως πρὸς τὸν ἀδελφὸν Ἀμφίονα». V. Nauck. Fragm. trag. gr. Eur. 183.

Riporto il frammento qual'è dato (N. 183.) nella ediz. Poëtar. Scenic. Gr. Fab. superstites et perditarum fragmenta ex rec. G. Dindorfi, pag. 302.

«λαμπρὸς θ' ἕκαστος κἀπὶ τουτ' ἐπείγεται
νέμων τὸ πλεῖστον ἡμέρας τούτῳ μέρος
ἵν' αὐτὸς αὑτοῦ τυγχάνει βέλτιστος ὤν».

Ritengo tuttavia che le parole: λαμπρός τ' ἐστὶν ἕκαστος ἐν τούτῳ al frammento non appartengano.

(68) Le parole che qui seguono ne' mss. e in quasi tutte le edizioni ῷ ἔτι προσήκει διαλέγεσθαι οὕτω, sono una glossa manifesta, nè ho temuto sopprimerle, sebbene le ritengano l'Hermann e il Mistriotis; ma le includono tra parentesi quadre il Deuschle e l'Hirschig. Di questa athetesi hanno disputato il Keck ed il Cron. Vedi Iahrbücher 1861. S. 421. e i citati Beiträge del Cron S. 132. 135.

(69) Il poeta per eccellenza è Omero. Qui s'allude a' v. 440. e seg. delle λιταί o canto IX. dell'Il.

. . . . . οὔπω εἰδόθ' ὁμοίου πολέμοιο
οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσιν.

(70) Accenna alla citazione innanzi fatta dall'Antiope d'Euripide. La favola ci è data dal seguente luogo della Biblioteca d'Apollodoro III. 5. 5. Ἀντιόπη θυγάτηρ ἦν Νυκτέως· ταύτῃ Ζεὺς συνῆλθεν. ἡ δὲ ὡς ἔγκυος ἐγένετο, τοῦ πατρὸς ἀπειλοῦντος εἰς Σικυῶνα ἀποδιδράσκει πρὸς Ἐπωπέα καὶ τούτῳ γαμεῖται. Νυκτεὺς δὲ ἀθυμήσας ἑαυτὸν φονεύει, δοὺς ἐντολὴν Λύκῳ παρὰ Ἐπωπέως καὶ παρὰ Ἀντιόπης λαβεῖν δίκας. ὁ δὲ στρατευσάμενος Σικυῶνα χειροῦται, καὶ τὸν μὲν Ἐπωπέα κτείνει, τὴν δὲ Ἀντιόπην ἤγαγεν αἰχμάλωτον. ἡ δὲ ἀγομένη δύο γεννᾷ παῖδας ἐν Ἐλευθεραῖς τῆς Βοιωτίας, οὓς ἐκκειμένους εὑρὼν βουκόλος ἀνατρέφει καὶ τὸν μὲν καλεῖ Ζῆθον τὸν δὲ Ἀμφίονα. Ζῆθος μὲν οὖν ἐπεμελεῖτο βουφορβίων, Ἀμφίων δὲ κιθαρῳδίαν ἤσκει, δόντος αὐτῷ λύραν Ἑρμοῦ. Ἀντιόπην δὲ ᾐκίζετο Λύκος καθείρξας καὶ ἡ τούτου γυνὴ Δίρκη· λαθοῦσα δέ ποτε, τῶν δεσμῶν αὐτομάτως λυθέντων, ἧκεν ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἔπαυλιν, δεχθῆναι πρὸς αὐτῶν θέλουσα. οἱ δὲ ἀναγνωρισάμενοι τὴν μητέρα, τὸν μὲν Λύκον κτείνουσι, τὴν δὲ Δίρκην δήσαντες ἐκ ταύρου θανοῦσαν ῥίπτουσιν εἰς κρήνην τὴν ἀπ' ἐκείνης καλουμένην Δίρκην. παραλαβόντες δὲ τὴν δυναστείαν τὴν μὲν πόλιν ἐτείχισαν, ἐπακολουθησάντων τῇ Ἀμφίονος λύρᾳ τῶν λίθων, Λάιον δὲ ἐξέβαλον. ὁ δὲ ἐν Πελοποννήσῳ διατελῶν ἐπιξενοῦται Πέλοπι, καὶ τούτου παῖδα Χρύσιππον ἁρματοδρομεῖν διδάσκων ἐρασθεὶς ἀναρπάζει.

La ricostruzione critica della tragedia d'Euripide sopra i pochi frammenti a noi giunti anche dopo i molti tentativi fatti da' critici per discoprirli nelle citazioni degli antichi, è difficile impresa, alla quale non sarebbe qui luogo opportuno massimamente dopo che fu già tentata da quel venerato maestro della filologia che fu il Welcker (die gr. Tragödien II. B. S. 828.). A gl'Italiani, che ne sono i possessori fortunati, richiamiamo a mente la bella opera d'arte, denominata il Toro Farnese, che al medesimo mito si riferisce. Dal luogo nostro, tenuto conto dello Scolio d'Olimpiodoro (cf. Iahrbücher für Phil. u. Paed. Vol. XIV. pag. 285.) Augusto Nauck s'è industriato di trarre i versi seguenti: fr. 329. (Dindorf. fr. 185.).

. . . . . ἀμελεῖς ὧν [σε φροντίζειν ἐχρῆν.]
ψυχῆς [ἔχων γὰρ] ὧδε γενναίαν φύσιν

γυναικομίμῳ διαπρέπεις μορφώματι
. . . . κοὔτ' ἂν ἀσπίδος κύτει
[ὀρθῶς] ὁμιλήσειας οὔτ' ἄλλων ὕπερ
νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιό [τι].

(71) Qui non m'è stato possibile rendere intiero l'ἀπαγάγοι del testo che accenna alla più spiccia procedura che avessero gli Ateniesi. L'ἀπαγωγή in fatti applicavasi a' rei che fossero colti in flagrante delitto e si conducevano immediatamente dinanzi all'autorità competente, la quale o li metteva prigioni, o per lasciarli a pie' libero esigeva una cauzione. Che se poi la stessa autorità dovesse recarsi al luogo ove trovavasi il delinquente, l'atto avea nome d'ἐφήγησις.

(72) È il fr. 330. del Nauck (Dindorf 186.):

πῶς γὰρ σοφὸν τοῦτ' ἔστιν, εἴ τις εὐφυᾶ
λαβοῦσα τέχνη φῶτ' ἔθηκε χείρονα.

(73) Callicle chiude il discorso acconciando al suo pensiero una anco più lunga citazione dell'Antiope del suo poeta. Ecco il frammento, quale fu restaurato dal Valckenaer e dato pure dal Nauck e dal Dindorf.

ἀλλ' ἐμοὶ πιθοῦ.
παῦσαι μελῳδῶν πολεμίων δ' εὐμουσίαν
ἄσκει· τοιαῦτ' ἄειδε καὶ δόξεις φρονεῖν,
σκάπτων, ἀρῶν γῆν, ποιμνίοις ἐπιστατῶν,
ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτ' ἀφεὶς σοφίσματα,
ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις.

(74) Di questi contemporanei del platonico Callicle, non sappiam quasi che nulla. Di Tisandro da Afidna non è altrove menzione. Androne d'Androzione, che forse fu padre all'oratore che tenne luogo distinto tra gli avversari di Demostene, trovammo già tra gli ascoltatori d'Ippia d'Elide nel Protagora (pag. Stef. 315. d.). Un Nausichide ricco mercante di farine che la fa da grande col suo commercio, è citato ad esempio nel II. delle Memorie Socratiche VII. 6. e forse il medesimo è nominato nell'Arringatrici d'Aristofane v. 426. Ma di più non sappiamo, nè a nulla ci giova il nome del demo di Cholargé, che apparteneva alla tribù Acamantide.

(75) Allude al personaggio del drama d'Euripide di cui ha preso le parole a prestito per la sua esortazione a Socrate.

(76) «Multis partibus laceratus locus» come ha scritto recentemente l'Hirschig per poi tornare alla lezione Bekkeriana.

ΣΩ. Τί δέ; αὑτῶν, ὦ ἑταῖρε;
ΚΑΛ. Πῶς λέγεις;
ΣΩ. Ἕνα ἕκαστον κτλ.

I mss. in generale danno: Τί δέ; αὐ τῶν (αὑτῶν l'Oxoniense e il Vaticano) ὦ ἑταῖρε; ἢ τί ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους; Nell'Oxoniense le parole ἄρχοντας ἢ sono della seconda mano e scritte in margine, e le

stesse parole mancano affatto nel Vaticano, com'ho potuto verificare co' miei propri occhi in ambedue i mss. I veneti che ho appositamente riscontrato, danno la lezione stessa de' fiorentini, quale fu accolta nell'Aldina dal Musuro e poi senza varietà nessuna nelle due Basileensi. Che il luogo offrisse difficoltà anche a gli antichi, apparisce da gli Scolii ed anche da ciò che ne ha scritto Olimpiodoro e ch'io qui riferisco testualmente: Τί δὲ αὑτῶν, ὦ ἑταῖρε; Ἐπειδὴ ἀσαφῶς προεβάλλοντο καὶ ἀδιαρθρώτως τὰ ὀνόματα, καὶ οἱ δύο ἔλεγον φρόνιμον καὶ ἀνδρεῖον, καὶ ὅτε τὸ πλέον ἔχουσιν οἱ φρόνιμοι καὶ ἀνδρεῖοι, καὶ ἄλλως μὲν ὁ Σωκράτης τὸ φρόνιμον καὶ ἀνδρεῖον ἐνόει καὶ τὸ πλέον ἔχειν, ἄλλως δὲ ὁ Καλλικλῆς, θέλει ὁ Σωκράτης ἀγαγεῖν αὐτὸν ἐπὶ τὴν ἑτέραν ἀρετήν, τὴν σωφροσύνην φημί. Εἶτα ἐπειδὴ εἶχεν ἀνιαθῆναι καὶ ὁ Καλλικλῆς, οὐκ εὐθέως ἄρχεται ἀπ' αὐτῆς, ἀλλὰ πρότερον λέγει αὐτῷ, ὅτι τὸν ἄρχοντα τίνος δεῖ πρότερον; ἑαυτοῦ ἄρχειν ἢ οὔ; Ὁ τοίνυν Καλλικλῆς οὐ νοεῖ τί αὐτῷ λέγει, ἀλλά φησιν· ὅτιὴ τοῦτο, ἀντὶ τοῦ τί λέγεις; Παλιν φησί, ὅτι δεῖ ἑαυτου ἄρχειν ἢ οὔ; καὶ πάλιν οὐ νοεῖ. Εἶτα πάλιν ἐρωτᾷ. Ὁ δὲ ὑπενόει, ὅτι λέγει αὐτῷ, ὅτι ἑαυτοῦ ἄρχειν ὀφείλειν τὸν μὴ ἔχοντα πρᾶγμα, ἀλλὰ αὐτεξούσιον ὄντα, καὶ πάντα τὰ δοκοῦντα πράττοντα. Ὡς τοίνυν οὐ νοεῖ, φησίν, ὅτι ἀποκαλύπτω σοι καὶ λέγω, ὅτι ἑαυτοῦ λέγω ἄρχειν τὸν τῶν ἐπιθυμιῶν — κρατοῦντα.

Dal luogo d'Olimpiodoro si può sospettar tuttavia ch'egli avesse sotto gli occhi una diversa lezione. Il Ficino riportò l'αὑτῶν (chè così dovè leggere) a' participii e tradusse: «sibi ne ipsis ulla ratione dominari sive parere decet». Lo Stefano fu il primo a tentare l'emendamento e via via tentativi diversi si son succeduti sino a' nostri giorni.

Tra' molti due ci hanno specialmente fermato: l'Hermann che ha scritto: (cf. Praef. XVIII.).

ΣΩ. Τί δὲ αὑτῶν, ὦ ἑταῖρε; τί οἴει; ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους;

e l'Iahn:

ΣΩ. Τί δὲ αὑτῶν ὦ ἑτ.; ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους;

E a quest'ultima lezione mi sono attenuto.

Chi volesse una molto sottile e diligente discussione critica del difficile luogo vegga i Beiträge del Cron pag. 141.-147.

(77) Ὡς ἡδὺς εἶ ha il testo ed ha proprio il valore del nostro modo «quanto se' caro» che noi pure usiamo ironicamente.

Lo ritroveremo nell'Eutidemo 300. a., nella Repubblica I. 337. d. e nel Teeteto 209. e.

(78) Anche Socrate ricorre all'autorità d'Euripide, il poeta favorito di Callicle. La sentenza era del Πολύειδος o Πολύιδος e da Sesto Empirico la sentenza è data intiera così:

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται.

Cf. Nauch. l. c. Dind. l. c. N. 639. Dalla citazione poi, bisogna avvertire, a' contemporanei di Platone era richiamata a mente la intiera tragedia che versava su l'avventurosa morte di Glauco il

figlio di Minos e di Pasiphae caduto in un dolio di miele mentre giuocava alla palla, e risuscitato da Polieido miracolosamente. Cf. Apollodoro II. 31.-3.

(79) Il Boeckh, De Philolao pag. 181. e seg., affermò che queste parole si riferiscano al pitagorico Filolao. Altri affermano che la dottrina della morte vita sia passata a' Pitagorici da gli Orfici. Un luogo di Clemente d'Alessandria, Stromat. pag. 434., e un altro di S. Empirico, Pyrrhon. Hipot. III. 34. citati a q. l. dal Findeisen, dal Routh e da altri l'attribuiscono ad Eraclito. Olimpiodoro e gli Scoliasti del nostro dialogo notano che qui s'accenni ad Empedocle.

La sentenza che segue, che il σῶμα sia σῆμα o tomba, ritroveremo nel Cratilo pag. 40. b. e nel Fedone pag. 62. b. Tutta questa dottrina io ritengo per italica e pitagorica come parve al Boeckh, e che sia Filolao il sapiente, che chiama Siciliano o forse Italiano.

(80) μυθολογῶν ha il testo: cioè sotto forma mitica od allegorica che sappiamo essere stata specialmente accetta a gl'Italici.

(81) Il giuoco di parole di πιθανόν e πίθον è perduto in Italiano. Più fortunati col loro *Fassen* ed *Erfassen* e *Fass* l'hanno potuto conservare i Tedeschi.

(82) Vedi Fedone pag. Stef. 80. d. 81. c. d.

(83) Vedi Fedone pag. Stef. 66. D.

(84) ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου ha 'l testo, e con quanta grazia una scuola filosofica sia così indicata, non è mestieri sia detto. Vedi Teeteto pag. Stef. 162. b.

(85) Anche qui traducendo perdiamo. L'autore finendo il discorso con le parole ἢ οὐ πείθω; richiama a mente le immagini anteriori, e questo traducendo è impossibile.

(86) χαραδρίου, veramente che uccello sia, non sappiamo. Lo troviamo sempre usato per mo' di proverbio, ed io l'ho tradotto col nome dell'animale che a noi è nello stesso modo proverbiale.

(87) Accenna a' gradi diversi delle iniziazioni a' misteri Eleusinii.

Senza entrare qui nella bella, ma grave, questione de' misteri de' Greci ci limiteremo a pochi punti, e solo in relazione a quelli d'Eleusi.

Di due ordini erano i misteri degli Ateniesi in onore delle ctoniche divinità, o, com'essi dicevano, delle grandi dee. E i due ordini delle feste, e corrispondendo a due grandi momenti della vita della natura, si ricongiungevano co' due atti principali dell'istoria mitica delle grandi dee. Quindi le piccole e le grandi Eleusinie. Delle quali le prime si celebravano, come le Anthesterie, nel mese d'Anthesterione, quando s'annunciava la germinazione primaverile, miticamente rappresentata dall'ascensione di Cora; e le altre, nelle quali raffiguravasi il ratto di Cora e la sua discesa a gl'inferni, cadevano nella seconda metà di Boedromione, ed essendo in relazione con le Thes-

mophorie, coincidevano col periodo agricolo della seminagione. Quindi al dolor della madre orbata della figlia giovinetta erano sacri i grandi misteri e la pietà de' minori alla fanciulla bellissima s'indirizzava.

Le minori Eleusinie, o più propriamente i misteri d'Agra, erano come una purgazione od una consacrazione preparatoria a' grandi misteri. Delle loro cerimonie e de' riti com' hanno eccellentemente provato il Lobeck nell'Aglaophamus (pag. 182. e segg. e pag. 188. e segg.) e il Guignaut ne' suoi Mémoires sur les mystères de Cérès (p. 22. et suiv.), non abbiamo notizie. All'accertata purificazione o lustrazione su le rive dell'Ilisso forse s'aggiunsero riti espiatorii e digiuni di penitenza; ed era in questa festa minore che s'iniziavano a' misteri i fanciulli.

Le grandi Eleusinie, com' ha dimostrato il Preller, cominciavano col 15. di Boedromione (che cadrebbe al nostro cinque d'Ottobre) nel qual giorno i mysti o gl'iniziati s'accoglievano tumultuosamente dinanzi al Poecile, dove l' hierofante e il dadoucho facevano la πρόρρησις e facevano affiggere il πρόγραμμα. Il secondo giorno contraddistinguevasi con la formula ἅλαδε μύσται o *al mar gl' iniziati*, perchè quanti volesser passare alla iniziazione, dovevano purificarsi con abluzioni. Il terzo e quarto giorno spendevansi in sacrifici domestici e pubblici all'Eleusinio ch'era a nord-ovest dell'Acropoli nella direzione dell'Agora. Il 19. era giorno d' iniziazione preparatoria come il secondo, instituito a commemorare l'alleanza religiosa con Epidauro e riserbato a quanti fossero ritardatari. La grande solennità ad Eleusi cominciava il giorno 20. con la processione di Iacco, il gran mediatore, nato di Demeter e Giove, divinità essenzialmente solare e nuova forma di Dionisò ad Eleusi al gran tempio soprastante al fonte Callichoro, la cui fondazione riportavasi a Pandione II. e che fu sotto Pericle restaurato da Tetino facendone uno de' più mirabili monumenti di Grecia. La processione arrivava per la via sacra a notte avanzata, e da questa incominciavano le notti mistiche, che duravano sino al 24. o 25. e la festa chiudevasi con le πλημοχόαι o le libagioni in vasi speciali a gli dei dell'Oriente e dell'Occidente del Cielo e di Sotterra.

D'ordinario la iniziazione a' misteri facevasi tutta in un anno, e così si ottenevano i primi gradi. Imperciocchè ne' misteri furono indubbiamente più gradi, la cui distinzione resta mal sicura ed incerta. Pare tuttavia possano distinguersi quattro gradi: κάθαρσις, σύστασις, τελετή o μύησις e finalmente le ἐποπτεία. Ma per giungere all'epoptia od autopsia e divenire epopti od ephori bisognava passasse un anno tra mezzo. «Nul doute, scrive dirittamente il Guignaut (l. c. pag. 55.), qu'à cette gradation si nettement établie ne repondit une succession de rites, de pratiques, d'instructions et de revelations quelconques, tendant de plus en plus vers cette sorte de perfection reli-

gieuse qui est l'idée même de la τελετή, mot qui exprime à la fois l'ensemble des mystères et le dernier résultat de l'initiation appelée du même nom qu'eux μύησις ».

Non è questo il luogo di discorrere de' riti e della photagogia eleusinia; d'altra parte il lettore può facilmente farsene una immagine dalle descrizioni degl'inferni per i poeti e per Virgilio massimamente. Sì qualche nostro lettore potrà forse dimandarci che cosa pensiamo noi de' misteri e che valore attribuiamo a queste cerimonie, il cui mistico significato, scriveva Strabone (X. pag. 467. ed. Casaub.) è un omaggio alla divinità, della quale studiamo d'imitar la natura non percettibile al senso; e le quali rendono, come scrisse Diodoro (V. 48.), migliori e più giusti tutti quanti ne partecipano. Certo i misteri, oltre la rappresentazione del mistero della vita, ed oltre all'insegnamento dato per la via della vista intorno al destino dell'anima dopo la morte, doverono alzarsi ad altri dogmi capitali. L'hierophante d'Eleusi, il gran pontefice della credenza ateniese, dovè possedere il senso nascosto e avere la chiave del secreto de' miti, delle rappresentazioni e delle cerimonie d'Eleusi e forse così per via d'una naturalistica spiegazione di tutta la mitologia potevasi giungere al dogma monoteistico. Τὸν ἱεροφαντικὸν λόγον, scriveva Teodoreto vescovo (Therap. I. pag. 412. vol. IV. ed. Schultz), οὐχ ἅπαντες ἴσασιν, ἀλλ' ὁ μὲν πολὺς ὅμιλος τὰ δρώμενα θεωρεῖ, οἱ δέ γε προσαγορευόμενοι ἱερεῖς τὸν τῶν ὀργίων ἐπιθελοῦσι θεσμόν, ὁ δὲ ἱεροφάντης μόνος οἶδε τῶν γιγνομένων τὸν λόγον καὶ οἷς ἂν δοκιμάσῃ μηνύει. E per ciò a' misteri vediamo attingere la filosofia, quasi essi misteri siano simboliche imagini di etiche e metafisiche verità.

Ma di ciò chi voglia la scientifica ragione, consulti le citate scritture del Guignaut, il cap. XI. de l'Histoire des Religions de la Grèce del Maury, l'articolo Eleusinia del Preller nell'Enciclop. del Pauly e le belle pagine della scrittura del Renan (pag. 36. e seg.) Les Religions de l'Antiquité.

(88) La origine di questo modo proverbiale che incontreremo un' altra volta nel Filebo pag. 59. era riportata ad Empedocle.

(89) Pag. Stef. 468. a. e segg.

(90) Cf. Critone pag. 47. a.

(91) παρασκευαί. Nota dirittamente il Deuschle: Der Ausdruck war früher vermieden worden. θεραπεία, ἐπιτήδευσις u. dgl. waren die Allgemeinbegriffe, unter die sich das Einzelne unterordnen musste. Hier kommt es auf das erstrebte Ziel an, nach welchem sich die Thätigkeiten unterscheiden, daher ist jener Ausdruck am Platze. Das Ziel wird ausserdem noch durch μέχρι ἡδονῆς besonders bezeichnet.

Le anteriori parti del dialogo a cui si riporta sono a pag. 464. b. e segg. Cap. XIX. e XX.

(92) Con ironia che al lettore greco era eziandio più aperta, avendo presente all'animo tutto l'insegnamento della πολιτικὴ ἀρετὴ de' Sofisti.

(93) Accenna a tutto ciò che è svolto ne' capi XVIII.-XX. Pag. Stef. 463. b. 466.

(94) Nella Politeia III. pag. 399. c. troveremo la distinzione tra l'αὐλητικὴ e la κιθαριστικὴ.

Vedi le note a quel luogo.

(95) Ἡ τῶν χορῶν διδασκαλία è molto più comprensiva del nostro ammaestramento de' cori. In fatti χοροδιδάσκαλος è 'l poeta lirico e dramatico, al quale o dallo stato o, a nome dello stato, da un Leiturgo è assegnato il coro perchè canti o 'l suo canto corale o ditirambico o i canti corali del drama; e cura del poeta è, per dirlo al modo greco, d'instituirlo orchesticamente. Cf. i Prol. del Wolf all'oraz. di Demost. in Leptin. pag. 89.

(96) «Fu il ditirambo un'entusiastica canzone a Dioniso, che cantata prima senza severo ordine da gli ebbri commensali d'un convito solenne, fu poscia da Arione in poi (Ol. XL. in circa) regolarmente rappresentata da' cori. Il ditirambo era atto a significare tutte le disposizioni diverse e i diversi sentimenti a cui incitava il culto ed il mito di Bacco; v'erano in fatti ditirambi allegri e festivi che celebravano il cominciare di primavera ed altri che oppostamente cantavano i patimenti di Dioniso». Müller Ist. della Lett. Gr. vol. II. pag. 27. 28. della mia traduzione.

De' ditirambi d'Arione (cf. Herod. I. 23.) vedi il Müller I. p. 331.; di Laso d'Ermione II. pag. 266. 267.; di Pindaro, ivi.

(97) Il poeta ditirambico che era più popolare verso la metà della guerra del Peloponneso. Ma a lui si faceva colpa d'aver affatto guasto il genere poetico che trattava. Sfrenata fantasia, immoralità di concetti e ardimenti di linguaggio e d'immagini gli sono rimproverati; studiava come pare a gli effetti e così si tirò addosso le ire de' comici e de' sapienti ad un tempo.

Vedi gli Uccelli d'Aristofane v. 1372. e cf. Nubi 332. e seg., Pace 832. Anche Ferecrate lo accusò d'aver con Frinide corrotta la musica greca. Ma l'autorità antica su la quale può il lettore farsi il vero concetto del poeta che fu Cinesia è in questi versi che a lui stesso mette in bocca Aristofane: Ucc. 1387.

Κρέμαται μὲν οὖν ἐντεῦθεν ἡμῶν ἡ τέχνη.
Τῶν διθυράμβων γὰρ τὰ λάμπρα γίγνεται
Ἀέρια καὶ σκότι' ἄττα καὶ κυαναυγέα
Καὶ πτεροδόνητα· σὺ δὲ κλύων εἴσει τάχα.

Non paion le parole d'una certa scuola letteraria ancora non affatto scomparsa?

Di Cinesia vedi il Müller Ist. della Lett. Gr. II. pag. 268. 269. della mia traduzione e il Bernhardy Grundr. der Gr. Lit. Zw. Th. Er. Abth. S. 542. 547.

Di Meles padre suo che pure fu schernito da' comici, abbiamo troppo scarse notizie.

(98) θεατῶν ha il testo, perchè il canto è accompagnato dalla danza è perchè θεαταί in greco ha tutto il significato del nostro «pubblico». Cf. Convito pag. Stef. 194. a.

(99) L'emendamento ἀληθές in luogo della vecchia lezione ἀηδές proposto dal Deuschle ritengo buono ed accetto.

È tuttavia questo luogo stato oggetto di molti e varii giudizi tra' critici di questi ultimi tempi ne' giornali della filologia classica e nelle pubblicazioni dello Schmidt, del Kratz, del Cron e d'altri. Notevole è che l'Hirschig non ne faccia cenno nessuno nella sua edizione novissima. Di questa critica questione sarebbe lungo, nè forse piacevole pel mio lettore ch' io facessi in questa nota la storia. Ho detto piacevole studiatamente perchè una questione di critica del testo, minuziosa e sottile, come sempre è per natura, quanto interessa il filologo, altrettanto è d'ordinario ingrata a chi della filologia classica non fa l'instituto della propria vita.

(100) Queste parole ravvicinate a due luoghi delle Leggi II. 658. d. VII. pag. 817. c. e a' versi 1078. e segg. delle Rane Aristofanesche, sono le autorità su le quali s'afferma la presenza delle donne alle rappresentazioni del drama tragico.

La frequenza degli schiavi al teatro si può ritenere sia stata sempre assai limitata.

(101) Qui si chiude la prima parte della discussione. Poste tutte queste premesse, ora si scende alle conseguenze.

(102) Raffronta al nostro il bel luogo della III. Olintiaca di Demostene § 30. pag. 37. Reiske.

(103) Così Socrate rimbecca a Callicle ciò ch' egli ha detto a pag. 499. b.

(104) Di qui la bella espressione della III. Olintiaca di Demostene § 18. pag. 33. R.: ἀλλὰ δεῖ τὰ βέλτιστα ἀντὶ τῶν ἡδέων, ἂν μὴ συναμφότερα ἐξῇ λαμβάνειν.

È cosa notevole quanto si tenga vicino a Platone Demostene nelle orazioni più giovanili.

(105) I nomi di questi politici, οὓς, diceva Demostene nella III. Olintiaca § 21. pag. 34. R., ἐπαινοῦσι μὲν οἱ παριόντες ἅπαντες μιμοῦνται δ' οὐ πάνυ, non han mestieri di nota.

Dell'indicazione di tempo che qui abbiamo, vedi il Proemio § IV. pag. 225.

(106) «Für Sokrates und Platon charakteristisch ist das Vertrauen auf die Möglichkeit wahrer Erkenntnis. Wird die rechte Me-

thode angewandt, so wird auch die Wahreheit notwendig gefunden» Deuschle.

(107) Cf. Fedone pag. 114. e.

(107 bis) Ritengo col Deuschle sia affatto da rigettare il κολαζόμενος dato da' mss. e dalle edizioni e ch' io ho soppresso nella traduzione.

(108) Il noto poeta della comedia siciliana. Nato a Kos passò ben per tempo in Sicilia, prima a Megara ed indi a Siracusa. Coltivò la medicina come nativo di Kos e la filosofia pitagorica ed empedoclea, ma dovè la sua fama alla comedia, alla quale egli primo propose generali ed umani intendimenti.

Vedi Müller Ist. della Lett. Gr. II. pag. 246. e segg. della mia traduzione; Bernhardy Gr. der Gr. Lit. Zw. Th. Zweite Abtheilung S. 458.-468.

Il frammento qui citato, da Ateneo è dato così: Deipn. VII. pag. 308.

τὰ πρὸ τοῦ δύ' ἄνδρες ἔλεγον, εἷς ἐγὼν ἀποχρέω.

Cf. VIII. pag. 362. d.

(109) Avverti che è Gorgia il quale a nome degli altri tutti si frappone, affinchè il dialogo non rimanga interrotto.

(110) Socrate risponde con uno scherzo grazioso al detto di Callicle della pag. 485. E. Vedi le note.

(111) Qui hai nelle parole τὰ προσήκοντα ἂν πράττοι la definizione della σωφροσύνη in generale.

(112) Le imagini prese dal trarre d'arco sono frequenti in Platone. Cf. p. e. il Fedone pag. 98. d. il Polit. pag. 294. b.

(113) «Das Princip, nota a questo luogo il Deuschle, der sittlichen Anschauung weist Sokrates, wenn auch nur andeutend, als Grundlage einer Alles umfassenden Welt-anschauung nach. Auch in der Natur und dem Weltall ist Harmonie der Theile unter einander und mit dem Ganzen unentbehrlich für ihr Bestehen. Der Staat und weiter herab der sittliche Zustand der Seele soll daher ein Abbild der allgemeinen Weltordnung werden».

(114) Accenno manifesto a gl' Italici, a' quali ben per tempo Platone si accosta. Ricordi il lettore che l'appellativo di κόσμος al mondo risale appunto a Pitagora, e con lui si ricongiunge pel suo sistema della natura Empedocle, che in essa vide due forze contrastanti: φιλότης (ο στοργή, 'Αφροδίτη, ἁρμονίη) e νεῖκος.

(115) Riporto la nota del Deuschle a queste parole: Da der Gegensatz hierzu durch πλεονεξία gebildet wird, braucht man nicht, wie Einige thun, an den Unterschied zwischen geometrischer und arithmetischer Gleichheit zu denken. Man kann darunter mathematische Gleichheit überhaupt verstehen. Die Hauptsache ist in der ἰσότης, dass jedem das Gebührende nach einem bestimmten Masse zu Theil

wird und dieses Mass festzustellen ist Aufgabe der Mathematik. Diese Wissenschaft sieht Platon überhaupt als Vorstufe zur Philosophie an.

(116) Βαλάντια sono le borse di pelle pel denaro, che gli uomini dati al commercio portavano appese alla cintura, la quale stringeva a' fianchi il chiton. I βαλαντιοτόμοι o tagliaborse esercitavano il loro mestiere su la piazza del mercato e ne' pubblici bagni. La sicurezza, com'è noto, non fu mai molta in Atene.

Qui Socrate si riporta a ciò che è stato detto pag. 473. c.

Cf. col nostro luogo il discorso di Trasimaco nel I. della Rep. pag. 344.

(117) La imagine è scelta studiatamente per far riscontro al detto di Callicle pag. 484. a.

(118) La sentenza in fatti è già nota al poeta omerico: Cf. Odissea XVII. v. 218.

Cf. Liside 214. b. Protag. 337. d.

(119) Di Callicle cioè e di Polo. Cf. pag. 472. a. 473. e.

(120) Cf. l'Apologia pag. 38. e. e segg.

Già nel Proemio è detto più volte che conto sia da tenere di questi accenni alla sorte di Socrate.

(121) Questo dispregio della vita quando la salute non sia fiorente, è universale appo i Greci. Cf. Critone pag. 47. d.

(122) Ritengo la lezione de' Mss. ὀνήσειεν, nè credo necessario emendamento nessuno.

(123) Anche questo luogo è stato variamente agitato da' critici recentissimi. Vedi i Beiträge del Cron pag. 179. Io son tornato all'emendamento di C. F. Hermann che dà un senso chiaro e preciso.

(124) Le donne ci sono spesso rappresentate come fataliste da Platone. E ad una donna è detta da Ettore la sentenza del VI. 488.

μοῖραν δ' οὔ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν

che il Nägelsbach (Nachhomer. Theologie III. 3. S. 145.) crede sia passata in proverbio e sia stata tutta la sapienza delle donne e del volgo greco.

Cf. Fedone pag. 115. a.

(125) «Quae sidera excantata voce Thessala
Lunamque coelo deripit».

Il notissimo proverbio già fatto famoso da' versi d'Orazio (Ep. V. 45.) e da quelli della Bucolica (VIII. 69.) Virgiliana. La fama volgare di maghe e di maestre d'incantagioni s'appiccò probabilmente alle donne di Tessaglia in conseguenza del mito di Medea.

(126) σὺν τοῖς φιλτάτοις. Vedi Protagora p. 314. a. e la nota 27.

(127) Vedi a pag. 481. d. e le note. È in grazia del giuoco di parole che ho scritto demo per popolo.

(128) Ecco un altro riscontro della III. Olintiaca di Demostene col nostro dialogo: § 19. pag. 33. R. «ἀλλ' οἶμαι μέγα τοῖς τοιούτοις ὑπάρχει

λόγοις ἡ παρ᾽ἑκάστου βούλησις, διόπερ ῥᾷστον ἁπάντων ἐστὶν αὐτὸν ἐξαπατῆσαι· ὃ γὰρ βούλεται, τοῦθ᾽ ἕκαστος καὶ οἴεται, τὰ δὲ πράγματα πολλάκις οὐχ οὕτω πέφυκεν.

(129) διάνοια ha il testo; e διάνοια è l'attività propria dell'anima intelligente. Quale sia la διάνοια di Socrate, abbiamo appreso dall'Apologia p. 30. a.

(130) Cf. Protagora pag. Stef. 319. d.

(131) δημοσιεύειν è la parola ufficiale del pubblico servizio. I medici già sa il lettore (cf. nota 29.) come fossero stipendiati dallo stato.

(132) Il proverbio è: ἐν τῷ πίθῳ τὴν κεραμείαν.

Cf. Lachete pag. 187. a.

(133) Cf. Apologia pag. Stef. 36. c.

(134) Avverti al giudizio che qui è dato di Pericle. Gli stipendi a' quali s'accenna, sono il μισθὸς στρατιωτικός, δικαστικός, ἐκκλησιαστικός e θεωρικός. Il ritratto che qui è fatto degli Ateniesi, è perfettamente simile a quello ce ne ha lasciato Demostene: cf. Filippica I. § 10. Olintiaca II. § 12. Olint. III. § 33. e 35. per non fare citazioni soverchie.

(135) Il partito de' Lakonisti o Lakomani. Cf. Protagora p. Stef. 342. b. e le note 139. 140. a quel dialogo.

(136) Al secondo anno della guerra del Peloponneso. Cf. Tucid. II. 56. 59. 65.

(137) Nessun verso omerico, nella redazione a noi giunta, ha direttamente espressa questa sentenza. Indirettamente ad essa accennano due luoghi dell'Odissea VI. 120. IX. 175.

(138) Essendo fatti istorici notissimi, può bastare sia qui notato l'anno al quale riportansi e per chi voglia cercarle, siano indicate le fonti storiche.

L'ostracismo di Cimone, che segna il principio dell'alta signoria di Pericle, cade nell'anno 461. a. C. e un anno prima di lui aveva abbandonato la patria Eschilo.

Cf. Tucidide I. 102. Plutarco in Cimone XVII. pag. 489. e in Pericle IX. X. pag. 156.

Vedi Grote Hist. de la Gr. tr. par Sadous vol. VII. pag. 351. et s.

Avverti la espressione qui usata dal Nostro, per la quale il vero carattere dell'ostracismo democratico è fatto manifesto.

(139) L'ostracismo di Temistocle è di 10. anni anteriore: 471. a. C. Ma cinque anni dopo l'ostracismo si mutò in proprio bando per l'accusa di medismo e fu seguitato dalla confisca de' suoi beni e dalla sua fuga in Persia. Cf. Tucid. I. 135. Plutarco in Temistocle XXII. pag. 128.

Grote l. c. vol. VII. p. 250. e seg.

(140) È il famoso processo intentato dopo la mala impresa di Paro da Santippo, il padre di Pericle, al Maratonio e che veramente finì con una condanna in 50. talenti.

Cf. Erodoto VI. 136.

Grote l. c. vol. VI. pag. 218. e seg.

(141) Il testo studiatamente ha qui: κάπηλος ch'è il mercante a minuto, ἔμπορος che è il mercatante che fa il commercio d'importazione ed esportazione, e δημιουργός o il *produttore* degli economisti moderni.

(142) Tre famosi fabbricatori delle ghiottornie di quel tempo, che troviamo ricordati anche più tardi da Aristide e da Massimo Tirio. Misiaco veniva di Sicilia, la cui cucina era allora celebratissima. Della sua opera culinaria ci è rimasto il titolo: ὀψαρτυτικά.

Quanto poi alla fabbricazione del pane è cosa notissima che gli Ateniesi avevano una specie di celebrità tra' Greci, e le Memorie Socratiche II. 7. 6. ci conservano i nomi di Nausicide e Cirebo.

(143) Cf. Apologia pag. 19. e., pag. 31. b., 33. b.

(144) La πολιτική ἀρετή di cui si vantavano maestri i Sofisti.

Cf. Protag. pag. 318. e. 328. b. c. Menone pag. 91. a. b.

(145) Accenna alla locuzione proverbiale di disprezzo Μυσῶν ἔσχατος.

Cf. Teeteto pag. 209. b.

Di questa locuzione dispregiativa così Cicerone pro Flacco XXVII. «Quid porro in Graeco sermone tam tritum atque celebratum est, quam, si quis despicatui ducitur, ut Mysorum ultimus esse dicatur?»

(146) Riscontra con tutto questo luogo ciò che d'Atene è detto nel Menone pag. 94. e. e della vita politica di Socrate nell'Apologia pag. 30. D. e segg.

(147) Anche fuori di parodia, nel Menone pag. 79. e. e nel Teeteto pag. 149. a. è detto che la dialettica Socratica riesce all'ἀπορία.

(148) Le parole fatte pronunziare a Socrate sono un ricordo omerico del v. 98. del IX. dell'Iliade.

(149) Avverti la opposizione di λόγος a μῦθος. Di qui comincia il mito del Gorgia e nota com'è introdotto.

Cf. Preambolo del Volgarizzatore. Vol. I. pag. LIX. LX.

(150) Iliade O. 187. ove Poseidone dice:

τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο Ῥέα
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀίδης ἐνέροισιν ἀνάσσων.
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς.
ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ
παλλομένων, Ἀίδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν.
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.

(151) Cf. Od. IV. 564. Esiodo il primo ha tra' poeti greci la concezione delle isole de' Beati: Opp. 170. La concezione opposta della punizione ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀΐδαο apparisce posteriore e vol-

garizzata massimamente da Pindaro. Il Tartaro che è luogo di pena e l'inferno di Platone, pel quale anche oltre la tomba continua la opposizione del bene e del male, pel poeta omerico è soltanto il baratro de' Titani. Il. VIII. 13. 478. Ma qui forse per molti de' miei lettori è d'uopo di più lungo discorso. La credenza che al morire del corpo sopravviva l'anima, o, più grecamente, un'ombra dell'uomo, si perde tra le più antiche concezioni del popolo greco. Quest' εἴδωλον per due volte è ricordato nel XXIII. dell'Iliade, v. 72. e 104. e da quel canto, ch'io reputo certamente posteriore all'ἔπος primitivo, apprendiamo che l'ombra dell'estinto non scende nel regno de' morti se non abbia avuto il rogo, i funerali, la sepoltura. La Nekya dell'Odissea (XI. 475. e seg.) ci dà meglio definito il concetto di quest'ombra superstite a morte:

ἔνθα τε νεκροὶ
ἀφραδέες ναίουσι βροτῶν εἴδωλα καμόντων,

ombre cioè senza ragione e senza forza; ed in fatti altrove ci è detto che solo Tiresia conserva il senno nel mondo, ove si aggirano l'ombre (Od. X. v. 495. e segg.) e per ciò stesso ogni più dura condizione di vita sembra ad Achille preferibile al

. . . πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Come dunque fu già dimostrato dal Lucchesini prima, in quella sua bella lettera al Micali «sopra alcuni luoghi dell'Odissea che si credono spurii» pubblicata nell'Antologia del Vieusseux, t. VIII. 22. pag. 153. anno 1822., e recentemente poi dal Comparetti (Die Strafe des Tantalus nach Pindar, nel Philologus vol. XXXII. disp. 2. n. VIII.), i poemi omerici non hanno verun concetto nè di premio nè di pena per la vita futura e solo dopo venuta in fiore la poesia teosofica e teologica, si cominciò a riflettere su la vita futura e a stabilire eziandio riti espiatorii. I poeti teologi in fatti significarono primi il concetto della vita beata e primi celebrarono le famose pene de' grandi scellerati, soggetti graditi alla musa di Pindaro, intanto che l'orfismo e il pitagorismo propone vano il dogma della metempsicosi che il Nostro accennerà, col gran frammento Pindarico nel dialogo successivo e svolgerà in appresso ne' dialoghi teoretici.

(152) Opportunamente il Deuschle a q. l. «Diese Darstellung fällt ganz der mythischen Einkleidungsweise anheim. In diesem Mythos soll der Gegensatz zwischen menschlichem und unwahrem auf Schein sich gründendem Gerichte und dem wahrhaften auf reine und unmittelbare Anschauung sich stützenden dargestellt werden. Zu dem Ende wird das menschliche in dieser Form als das früher bestehende in den Mythos mit hereingenommen; das andere lässt Platon dann im Gegensatz dazu erst entstehen, während es natürlich als bestehend gedacht werden muss seit Menschen leben und sterben. An jenem früheren Gericht kann nun ganz dieselbe Kritik geübt wer-

den, welche das unter Menschen übliche verdient. Das attische Gerichtsverfahren lässt sich in dem kurzen Bilde wiedererkennen (ἔρχονται αὐτοῖς πολλοὶ μάρτυρες).

(153) Prometeo, come il rappresentante che è dello spirito umano operante a norma della coscienza. Cf. il mito del Protagora pag. 320. e segg.

Molto diversamente il Prometeo Eschileo v. 248.-50.

(154) Cf. Apologia pag. 41. a. dove tra' giudici è posto anche l'ateniese Triptolemo.

Cf. anche Demostene περὶ στεφάνου § 127.

Come il mito si sia venuto in appresso svolgendo e modificando, non importa sia detto al lettor di Platone.

(155) Odiss. ω 13.

αἶψα δ' ἵκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα
ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων.

Dal nostro luogo poi i notissimi versi del platonico Virgilio Aen. VI. 540.

«Hic locus, partes ubi se findit in ambas
Dextera quae Ditis magni sub moenia tendit.
Hac iter Elysium nobis: at laeva malorum
Exercet poenas et ad impia Tartara mittit».

(156) Cf. Fedone pag. 80. c. d. 107. d.

(157) Si riporta a ciò che è detto a pag. 470. e.

(158) Avverti come volge a dottrina morale l'insegnamento di Protagora pag. 324. b.

(159) Cf. Fedone pag. 113. e. Politeia X. pag. 615. e.

(160) Vedi com'usa della Nekya omerica: cf. Od. XI. 576.-600.

(161) Cf. Politeia X. pag. 614. C.

(162) Od. XI. v. 567. tr. Pindemonte.

(163) Lo stesso modo ritroveremo nel Teeteto pag. 176. b. e nel I. della Politeia pag. 350. c.

(164) Il noto motto dell'Adrasto Eschileo: (Sette a T. 574.)

οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει.

(165) Confronta queste ultime parole del nostro dialogo con quelle del X. pag. 608. b. della Politeia e con quelle che chiudono la discussione del Fedone pag. 514. c. «Ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα χρὴ ὧν διεληλύθαμεν, πᾶν ποιεῖν, ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν.

Καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.

MENONE

PROEMIO

AL MENONE

I.

La grave questione della Scienza con tutte le sue difficoltà e le sue conseguenze ben per tempo s'appresentò a' pensatori greci. « Quanto al certo intorno a gli Dei e alle cose tutte, ond' io parlo, nessun uomo fu, nè sarà mai che lo sappia; chè quando pur s'apponesse benissimo chi di tali cose favella, pur tuttavia nol saprebbe: in tutte cose non v' ha che opinione; » così primo rispondeva al duro problema Senofane (1). Parmenide in appresso, avanzando non poco, giungeva a distinguere il sapere mentale da sapere pe' sensi, e sapere da parer di sapere. « Hannovi due sole vie di ricerca, canta Parmenide, per giungere all' intelligenza. Una è ammettere che l'essere è e non si dà non essere. E questa è via alla certezza, perchè è via a verità. L'altra è negare l'essere e ammettere la necessità che il non essere sia. Questa poi io ti dico ch'è

(1) Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδώς, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δοκὸς δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.
Xenoph. fragm. XIV. Karsten, Mullach: Fr. phil. graec. Par. Didot. N. 14. pag. 103.

una via, per la quale non giungesi a convinzione salda veruna. Chè tu non arriveresti mai a pensare quel che non è, nè a significarlo con parole, chè pensare ed esser è tutt'uno.... Parlare e pensare necessario è siano essere, perchè solo è l'essere e il non ente è affatto nulla. E questo di ben considerare t'impongo. Da questa via di ricerca ritraggi la mente; e poi eziandio da quella, nella quale si smarriscono uomini d'ogni cosa ignari, dubbiosi sempre, perchè la impossibilità ne' loro petti discuoprendosi, la errabonda mente ne raddirizza; ed eglino qua e là sono sbattuti, ciechi, sordi, smemorati che sono, insensata genia la quale estima l'essere ed il non essere e un medesimo ed un non medesimo; e d'essi tutti sempre a ritroso è'l cammino [1] ». Da Parmenide adunque muove quella retta distinzione tra sapere e credere di sapere, che altrove riconoscerà Platone medesimo [2]; la quale già prima accolta da tutte le scuole

(1) Parmenidis fragmenta ed. Karsten. N. 29.-31. 46.-5. Mullach. l. c.

Εἰ δ'ἄγ', ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, (οὐ γὰρ ἐφικτόν,)
οὔτε φράσαις. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

* * *

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ'οὐκ εἶναι· τά σ'ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα·
πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα·
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ'οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

(2) Nel Parmenide e nel Sofista.

filosofiche greche, fu negata sol tardi da Epicuro e da gli Scettici. Chè sapere credevano e di sapere vantavansi, disdegnosi delle mal ferme opinioni del volgo, gli stessi Sofisti, sino a che il Socratismo, dichiarando il vario e 'l molteplice della percezione e al concetto puro per una acuta e diligente analisi risalendo, ha dato come il natural compimento al filosofema Parmenideo col distinguere stabilmente il cerchio delle percezioni e quel del sapere. Ma questo lavoro era di per sè lungo e vario, e per ciò suscettivo di direzioni diverse, potendosi per molti modi mostrare come all'opinare sofistico il fondamento difetti, e come non si dia sapere, che non poggi nelle eterne leggi della ragione. Socrate, chiudendosi nella sua pratica direzione, riuscì ad un' etica scientifica; ma a più alta mira si fisò il divino genio di Platone.

Già da' primi e giovanili suoi dialoghi apprendemmo con Alcibiade (1), che conoscer noi stessi è 'l più puro e divino uso della ragione; poscia con Carmide fummo inalzati al concetto del sapere, o al pensamento che ha per obbietto sè stesso (2); e in fine queste medesime dottrine mettendo come alla prova della disputazione dialettica, lo vedemmo vincitore della Sofistica prima in Protagora, e poscia in Gorgia e nella sua scuola. Ma se Platone sin qui per la capitale quistione della conoscenza ci ha fatto rifulgere di tanto in tanto splendidi raggi di luce, sol col Menone s'accinge all'arduo problema di dare a fondamento del sapere le supreme leggi della ragione. Due volte e, come noi riteniamo, a distanza di tempo, s'è proposto il grande problema: una prima volta nel dialogo a cui proludia-

(1) Alcibiade maggiore.
(2) Carmide.

mo, tenendosi ancora vicino all'insegnamento Socratico, ma pure di tanto in tanto innalzandosi ad una più alta speculazione filosofica; nel Teeteto la seconda volta, ma per trattare, come vedremo, molto più ampiamente il subbietto propostosi senza riportarsi ad etiche verità, ma stabilendo il concetto di sapere e d'opinione pel processo puramente speculativo e dialettico.

II.

Nel rispetto del drama, la pura sapienza in Socrate personificata, ha di fronte due ben diverse direzioni della vita; le quali, a prima vista, sembrano opposte, ma effettivamente sono in intima congiunzione tra loro. La presuntuosa scienza d'un discepolo de' Sofisti in Menone e l'arrogante ignoranza dell'uomo pratico e del politicante in Anito. Come, dopo instituita la scuola, Platone si troverà forzato a flagellare i cianciatori della dialettica che del fatto suo spargevano le male voci (1), così, forse nel tempo che seguì all'insana condanna di Socrate, colpiva col nostro dialogo le due categorie degli uomini che alla disciplina e alla persona del sapiente furon più infeste. E per questo rispetto, tra 'l dialogo nostro e l'Eutidemo sono facili a ravvisare non poche attinenze. Oltre l'intendimento apologetico ad ambedue i dialoghi manifesto, in tutti due alla formale sapienza de' Sofisti, che solo la memoria nutrisce, Socrate contrappone la sua stupenda arte maieutica, per la quale, interrogando e rispondendo, sviluppa in bell'ordine i pensamenti nell'intelletto del suo interlocutore

(1) Vedi il proemio dell'Eutidemo § III. pag. 417. seg.

per poi procedere alla catechesi magistrale; in ambedue Socrate ci apparisce già vecchio, e ci si mostra nelle note relazioni e condizioni degli ultimi anni della sua vita; e in ambedue finalmente alla dimostrazione dialettica precede uno svolgimento di verità eticopolitiche. Ciò poi che nelle due opere d'arte essenzialmente diverso si fa sentire ad ogni attento lettore, è il tono del dialogo, che quanto è burlevole e comico nell' Eutidemo, altrettanto serio, grave e quasi malinconico è nel Menone. Un' altra differenza a notare è ne' personaggi che la sofistica rappresentano. I due eristici dell' Eutidemo sono discepoli e fidi seguaci di Protagora; un audace Gorgiano è invece Menone. Pel quale ogni affermazione di Gorgia è verità, anzi infallibile oracolo; e per ciò che Gorgia, come attenente alla scuola eleatica, e come ammirato oratore, dovette avere l'amplissima autorità, che altrove studiammo rappresentarne, il dialogo nostro è quasi un nuovo momento, o, se vogliasi una splendida aggiunta alla grande rappresentazione della lotta con esso innanzi impegnata da Socrate. E valido argomento a conferma di ciò che diciamo, ci sembra possa aversi nella forma esteriore del dialogo nostro, che, come quello con Gorgia, è direttamente rappresentato.

A norma della legge che ha con la sua stupenda semplicità imperato sul drama degli Attici, il dialogo nostro ne offre soli tre personaggi contrapposti al sapiente; e come dalla legge delle persone è proceduta, per grandissima parte, l'intensiva forza del drama e la vera pienezza sua, così al drama nostro, perchè i tre antagonisti del sapiente a pieno ne rappresentano il falso sapere, all'intiero dialogo è venuta una forza e pienezza di composizione ammirabile. La falsa sapienza in fatti ha in ogni tempo se-

guito due direzioni apparentemente diverse, che spesso si son eziandio combattute, ma che pure hanno comune il lor fondamento. Ch' ella o s' è appresentata con altosonanti formule teoriche, le quali, quanto pretendono più arrogantemente d'aver abbracciato l'intiero sapere, tanto più profondo lasciano il vuoto per la vita morale; ovvero ha preso la forma di quella mezza sapienza degli uomini pratici e de' politici, che superbamente ogni conato ideale ha in dispregio e dà soltanto valore a quella certa saviezza ed esperienza, la quale s'acquista nel commercio degli uomini e nella trattazione de' pubblici negozi. Ma ambedue queste direzioni si chiamano paghe di loro medesime, nella loro propria sfera chiudendosi, e contentandosi di modellare la vita morale vuoi su le vane formule astratte e impotenti, o vuoi a seconda delle relazioni diverse che incontrano, nè mai arrivando a comprendere quella vera sapienza, che mette in armonia teorica e pratica, che la vita eleva alle idee etiche e religiose e la teorica dell'intelletto rende operativa e fruttuosa per la vita.

Menone ed Anito mirabilmente queste due direzioni della falsa sapienza ne rappresentano. E l'affinità necessaria che le due false professioni congiunge, è come consacrata dalle relazioni d'ospitalità del giovane alunno dei sofisti col pratico dovizioso, che scienza e sofistica, sapienza e apparenza di sapienza confonde nel suo alto dispregio. Come ben disse l'Hermann, Menone è il giovane gentiluomo tessalo che aspira all'educazione gentile e all'eletta cultura; nato all'estremo confine settentrionale del mondo ellenico, tra relazioni molteplici e in un miscuglio di elementi barbarici, ha benedetto il momento in che Gorgia riconobbe nella Tessaglia il campo meglio adatto alla sua attività di

maestro [1]; di lignaggio nobilissimo, è uso a imperar su gli schiavi [2], da un codazzo de'quali è accompagnato eziandio quando recasi al convegno con Socrate; bello della persona, nobile nel portamento [3], pronto d'ingegno, pienamente contento di sè e delle oscure formule che per lui tengono luogo di scienza, arrogante e mutabile [4], si mostra impotente alle generali concezioni, e quanto si crede pieno di scienza, altrettanto è veramente vuoto e incapace di scienza [5]. Egli è così, come ben parve allo Steinhart [6], un Alcibiade tessalo, ma senza l'attica finezza e senza 'l nobile entusiasmo del tumultuoso ed ebbro invasore del convito d'Agatone. Tanto che Socrate deve ripetutamente ammonirlo, perchè con forza perseverante studii a verità, come alla più nobile meta d'ogni umano conato. Virtù ha ancora dolce suono alle giovani orecchie del bel Tessalo, e per ciò stringe Socrate a dirgli come la s'acquisti; ma l'acquisto di sì prezioso tesoro, com' e' la considera, non riguarda che dal lato esteriore e a tal acquisto dà pregio, sol perchè vede nella virtù facile mezzo a dominare su gli altri, e per cotale dominio aversi la miglior parte nel mondo.

(1) Vedi le scherzose parole di Socrate sul principio del dialogo. Cf. pag. Stef. 95. a. e il nostro Proemio al Gorgia § II. pag. 197. § III. pag. 205.

(2) Vedi la pag. Stef. 82. a. Il lettore ricorda le dure condizioni de' Penesti appo i Tessali. Cf. Hermann, Staatsalterth. § 19. 14. Schoemann Gr. Alterth. I. B. S. 136. I Penesti, πενέσται, che altri a torto voleva chiamare μενέσται, è la classe de' lavoratori (πένεσθαι per πονεῖν ne' p. om.) discesi da' primi abitatori della Tessaglia e più tardi ridotti in servitù.

(3) Pag. Stef. 80 c. Senof. Anab. II. 6. 28.

(4) Cf. le pag. 75. 76. 80. 84. del n. d.

(5) Cf. le pag. 76. e 80.

(6) Einleitung. Op. c. Vol. II. pag. 92.

Nè il carattere che dispiegò nella età più matura, punto contrasta con la imagine che ce ne ha ritratta Platone.

Su la vecchia credenza d'una rivalità tra Platone e Senofonte, oggimai atterrata dalla critica di A. Boeckh, si foggiarono già da antichi (1) e moderni burlevoli conghietture in proposito della scelta del personaggio tessalo del nostro dialogo; in appresso si dubitò, il Menone del dialogo non fosse il medesimo Menone dell'Anabasi Senofontea; ma oggimai dopo gli studi del Gedike (2) e degli espositori più autorevoli di Platone (3) ogni dubbio è remosso. Certamente Platone nel tempo nel quale dettò, come fermeremo in appresso, il dialogo, scegliendo il tessalo discepolo di Gorgia non ignorava la infame condotta che Senofonte e più altri istorici ebbero a rimproverargli, e della quale parve pena condegna la desolata morte che incontrò alla corte persiana. Ad ogni cultore delle lettere greche è infatti noto il ritratto morale tristissimo che di Menone ci lasciò Senofonte, nel bel luogo della sua Anabasi che ha consacrato alla memoria de' capitani caduti nell'agguato di Tissaferne (4). E quel ritratto morale perfettamente risponde alla par-

(1) Marcellino nel βίος di Tucidide § 27. Ξενοφῶν δὲ Μένωνι λοιδορεῖται τῷ Πλάτωνος ἑταίρῳ διὰ τὸν πρὸς Πλάτωνα ζῆλον.

Cf. Ateneo, XI. pag. 505. che fa colpa gravissima a Platone d'aver lodato τὸν τοὺς Ἕλληνας προδόντα.

(2) Fr. Gedikii Disquisitio de Menone Thessalo. Questa breve dissertazione è premessa alla ediz. del n. d. per F. Buttmann. Berlino 1822.

(3) Schleiermacher Einleitung in f. pag. 232. t. 1. vol. 2. ed 3. Steinhart Einleitung. l. c. pag. 92. e nota 12. Hermann l. c. pag.418. Stallbaum a pag. 70. b.

(4) Anab. II. 6. 21. Riporto le parole di Senofonte: Μένων δὲ ὁ Θετταλὸς δῆλος ἦν ἐπιθυμῶν μὲν πλουτεῖν ἰσχυρῶς, ἐπιθυμῶν δὲ ἄρχειν, ὅπως πλείω λαμβάνοι, ἐπιθυμῶν δὲ τιμᾶσθαι, ἵνα πλείω κερδαίνοι· φίλος τε ἐβούλετο εἶναι τοῖς μέγιστα δυναμένοις, ἵνα ἀδικῶν μὴ διδοίη δίκην· ἐπὶ δὲ τὸ κατεργάζεσθαι ὧν ἐπιθυμοίη συντομωτάτην ᾤετο ὁδὸν εἶναι διὰ τοῦ ἐπιορκεῖν

te che gli vediam fare durante la spedizione. A Tapsaco, quando Ciro apre a' Greci l' animo suo, promettendo cinque mine per testa (1) e 'l soldo pattuito sino al ritorno in patria, prima che l' intiero esercito s' arrendesse al desiderio di Ciro, Menone caccia la sua divisione nel guado dell' Eufrate, persuadendola che così bene meriterebbe di Ciro e n' avrebbe ricompensa condegna. Perchè, diceva l' avido capitano, o gli altri vi seguono e passano il fiume, e Ciro dirà che dietro l' esempio vostro l' han fatto; o si rifiutano e dovrem tutti ritrarci, ma Ciro non dimenticherà quello avete fatto per lui. Più tardi, presso Charmande, il suo esercito ed egli medesimo si rendono rei d' una sedizione mili-

τε καὶ ψεύδεσθαι καὶ ἐξαπατᾷν, τὸ δ' ἁπλοῦν καὶ τὸ ἀληθὲς τὸ αὐτὸ τῷ ἠλιθίῳ εἶναι. στέργων δὲ φανερὸς μὲν ἦν οὐδένα, ὅτῳ δὲ φαίη φίλος εἶναι, τούτῳ ἔνδηλος ἐγίγνετο ἐπιβουλεύων. καὶ πολεμίου μὲν οὐδενὸς κατεγέλα, τῶν δὲ συνόντων πάντων ὡς καταγελῶν ἀεὶ διελέγετο. καὶ τοῖς μὲν τῶν πολεμίων κτήμασιν οὐκ ἐπεβούλευε· χαλεπὸν γὰρ ᾤετο εἶναι τὰ τῶν φυλαττομένων λαμβάνειν· τὰ δὲ τῶν φίλων μόνος ᾤετο εἰδέναι ῥᾷστον ὂν ἀφύλακτα λαμβάνειν. καὶ ὅσους μὲν αἰσθάνοιτο ἐπιόρκους καὶ ἀδίκους ὡς εὖ ὡπλισμένους ἐφοβεῖτο, τοῖς δ' ὁσίοις καὶ ἀλήθειαν ἀσκοῦσιν ὡς ἀνάνδροις ἐπειρᾶτο χρῆσθαι. ὥσπερ δέ τις ἀγάλλεται ἐπὶ θεοσεβείᾳ καὶ ἀληθείᾳ καὶ δικαιότητι, οὕτω Μένων ἠγάλλετο τῷ ἐξαπατᾶν δύνασθαι, τῷ πλάσασθαι ψευδῆ, τῷ φίλους διαγελᾶν· τὸν δὲ μὴ πανοῦργον τῶν ἀπαιδεύτων ἀεὶ ἐνόμιζεν εἶναι. καὶ παρ' οἷς μὲν ἐπεχείρει πρωτεύειν φιλίᾳ, διαβάλλων τοὺς πρώτους τούτους ᾤετο δεῖν κτήσασθαι. τὸ δὲ πειθομένους τοὺς στρατιώτας παρέχεσθαι ἐκ τοῦ συναδικεῖν αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο. τιμᾶσθαι δὲ καὶ θεραπεύεσθαι ἠξίου ἐπιδεικνύμενος ὅτι πλεῖστα δύναιτο καὶ ἐθέλοι ἂν ἀδικεῖν. εὐεργεσίαν δὲ κατέλεγεν, ὁπότε τις αὐτοῦ ἀφίστατο, ὅτι χρώμενος αὐτῷ οὐκ ἀπώλεσεν αὐτόν. καὶ τὰ μὲν δὴ ἀφανῆ ἔξεστι περὶ αὐτοῦ ψεύδεσθαι, ἃ δὲ πάντες ἴσασι τάδ' ἐστί. παρὰ Ἀριστίππῳ μὲν ἔτι ὡραῖος ὢν στρατηγεῖν διεπράξατο τῶν ξένων, Ἀριαίῳ δὲ βαρβάρῳ ὄντι, ὅτι μειρακίοις καλοῖς ἥδετο, οἰκειότατος ἔτι ὡραῖος ὢν ἐγένετο, αὐτὸς δὲ παιδικὰ εἶχε Θαρύπαν ἀγένειος ὢν γενειῶντα. ἀποθνησκόντων δὲ τῶν συστρατηγῶν, ὅτι ἐστράτευσαν ἐπὶ βασιλέα ξὺν Κύρῳ, ταὐτὰ πεποιηκὼς οὐκ ἀπέθανε, μετὰ δὲ τὸν τῶν ἄλλων θάνατον στρατηγῶν τιμωρηθεὶς ὑπὸ βασιλέως ἀπέθανεν, οὐχ ὥσπερ Κλέαρχος καὶ οἱ ἄλλοι στρατηγοὶ ἀποτμηθέντες τὰς κεφαλάς, ὅσπερ τάχιστος θάνατος δοκεῖ εἶναι, ἀλλὰ ζῶν αἰκισθεὶς ἐνιαυτὸν ὡς πονηρὸς λέγεται τῆς τελευτῆς τυχεῖν.

(1) Lire nostre 481. e 25. c.

tare, che avrebbe potuto esser fatale a' Greci, se Ciro non la calmava col facile argomento che i suoi barbari sarebbero stati nemici infestissimi, non appena li vedessero gli uni contro gli altri prender le armi. A Cunaxa ha Menone il comando dell'ala sinistra, luogo d'onore senza dubbio, tenendo Clearco la destra; ma quando, morto Ciro, vennero i terribili giorni pe' Greci accampati su le rive del gran Zab, ogni mala arte ed ogni viltà parve buona al Tessalo interlocutore nel nostro dialogo.

È noto con quale perfidia Tissaferne satrapo trasse alla sua tenda Clearco, Prosseno, Agia, Socrate e Menone, accompagnati da venti lochaghi all'incirca e da un duecento soldati. Ammessi nella tenda i cinque strateghi, lochaghi e soldati furono massacrati (1). Gli strateghi, carichi di catene furon mandati prigioni alle porte del re o alla corte di Persia. Parisatide, la regina madre ch'ebbe Ciro carissimo, consolò la prigionia di Clearco e fece quant'era da lei per averne salva la vita; ma prevalse Stateira, la regina consorte, e Clearco, Prosseno, Agia e Socrate ebbero mozza la testa (2). La vittoria a Stateira non portò tuttavia lieti frutti; chè Parisatide, la quale dovè già da tempo averla in altissimo odio, la fe' avvelenare; e nel tempo istesso, come pare probabile, la morte di Clearco vendicò nel sangue di Menone, il quale aveva sfuggito alla sorte degli altri capitani, perchè, come Ctesia, Plutarco e Diodoro ne attestano, erasi fatto bello d'aver egli di sua mano consegnato i capitani a Tissaferne, ancorchè il tradimento non

(1) Cf. Senof. Anab. II. 5.

(2) Senof. Anab. II. 6. Ctesia framm. Persica c. 60. ed. Baehr Plutarco in Artax. XIX. XX. Diodoro XIV. 27.

sia storicamente provato e sembri affatto escluso dalla narrazione di Senofonte.

Il tessalo giovine è quindi un degno ospite di quell'Anito che già il nostro lettore conosce nel numero degli accusatori di Socrate (1). Il ricco figlio del conciapelli Antemione qui ci è offerto come 'l tipo più vero degli uomini pratici, senza cuore, di corto intelletto, avversari acerbissimi d'ogni movimento e d'ogni conato, che soverchi i limiti della vita politica d'ogni giorno. Nelle lodi che avremo a leggere del modesto e buon massaio Antemione, agevole ci sarà riconoscere il fiero e acerbo biasimo che Socrate dà alla presuntuosa ostentazione del figlio, tanto dissimile dal padre suo (2). L'ostilità ch'egli professa per l'insegnamento, tanto più minacciosa quanto a lui cresce autorità la esperienza degli anni, Socrate dimostrerà come non abbia fondamento veruno; ma ignorando del nuovo insegnamento il tenore, come l'innominato dell'Eutidemo (3), Socrate ed i Sofisti confonde in una medesima schiera e dell'insegnamento dell'uno e degli altri contrariamente da profeta sentenzia (4). Negando che la virtù per la sola vita pratica si consegua e per la empirica conoscenza di certe massime etiche e politiche degli uomini di stato più famosi, ripreso il procedimento che già tenne con Alcibiade (5), Socrate addimostra, come questi grandi uomini avrebber dovuto incominciare a far prova della sapienza

(1) Vedi il Proemio all'Apologia § I. pag. 52.

(2) Pag. 90. a. b.

(3) Vedi il Proemio all'Eutidemo § I. pag. 404. 405. Vol III. Eutid. pag. Stef. 304. d. e. 305. a.

(4) Pag. Stef. 92. e.

(5) Pag. Stef. 93. c. 94.

loro co' propri figli. E ciò sembrando ad Anito ingiurioso per la memoria di que' grandi, rompe a mezzo il dialogo, lanciando un' amara minaccia (1) che a me suona come un lugubre e sdegnoso ricordo dell' infesto odio del politicante contro il gran Savio, da Platone all' arte affidato.

III.

Trascurato, come nel Gorgia, ogni scenico apparecchio, anche nel Menone le cinque parti del dialogo sono chiaramente e nettamente distinte pel successivo scambiarsi dei personaggi. Come poi spesso accade nel drama, che le prime scene o i primi atti facciano fare lungo cammino all' azione, sì che quasi ci teniam prossimi allo scioglimento, mentre poi sorge un evento, che lo scioglimento stesso ritarda e fa attendere dalla previsione anteriore diverso; così nel dialogo nostro, pe' primi colloqui con Menone e per la catechesi matematica al giovine schiavo, la questione filosofica sembra quasi risoluta. È qui in fatti che per la prima volta ci si offerisce la dottrina dell' 'Ανάμνησις o della reminiscenza, per la quale apprendere è dimostrato non essere altro che ricordarsi, ovvero imparare non differire dal riconoscere quello che già l'anima ha conosciuto in una vita anteriore. Per ciò stesso che lo schiavo ignorante, per via di ben condotte interrogazioni, giunge ad alcune verità geometriche, anco alla quistione dello insegnamento de' concetti etici e della realtà del sapere è come indirettamente risposto, fermando il principio che sapere è soltanto dello spirito, coladdove opinare alla percezione sensibile at-

(1) Pag. Stef. 94. e.

tiene. Ma alla quarta sezione del dialogo la questione è come rovesciata; l'impero della scienza su la vita e su l'operare etico pare distrutto; allato alla scienza è la retta opinione e all'assoluto imperio di quella sottentra un dualismo difficile a conciliarsi. L'ultima sezione invece ci riconduce al primo concetto e in lucenti parole ci è fatto presentire il conciliamento dell' antitesi, che ci darà il Teeteto.

Con questo diverso svolgimento dottrinale perfettamente s'accordano le diverse forme date al dialogo nelle varie sue parti. Dialettico nelle prime parti, ascende alla massima altezza col breve mito della vita dell'anima anteriore alla sua congiunzione col corpo; nella terza sezione il procedimento dialettico si muta in ipotetico, in grazia delle applicazioni matematiche; mentre il colloquio con Anito ha carattere pratico ed empirico, finchè la parte novissima del dialogo s' innalza nelle sfere della speculazione, compiendo gli svolgimenti dialettici delle prime parti. Quella legge dell'arte greca della conciliazione de' contrari, della piena, armonia delle parti, della perfetta serenità dello spirito ristabilita al termine d'ogni opera d'arte, che vediamo così stupendamente applicata nel canto corale lirico, ove l'epode concilia i concetti delle strofi e delle antistrofi; nel drama col suo exodos; e fin nella plastica con quella sua meravigliosa simmetria della composizione; nel dialogo nostro è pienamente osservata, per ciò che la sua ultima parte, conciliando l'antitesi, non è affatto dissimile da un epodo che concilii le opposte serie de' canti, da un exodos, che ristabilisca la tranquillità dello spirito, e dall'aggruppamento mediano che stabilisce la simmetria degli aggruppamenti diversi degradanti a' lati.

Nel breve mito poi intorno alla migrazione delle anime [1] a noi piace vedere come il primo saggio di quelle stupende creazioni poetiche che Platone seppe tanto leggiadramente intrecciare a' dialoghi teoretici, quasi a rappresentarne simbolicamente le verità ad attingere più difficili per l'umano intelletto. Il lettore che nello studio di Platone ci seguiti secondo l'ordinamento da noi dato a' dialoghi, già due volte ha incontrato le mitiche forme. Ma il mito di Prometeo ed Epimeteo su le labbra di Protagora [2] è sofistico e non platonico mito, od altrimenti un apologo e un luogo comune del sofista della specie medesima dell'Ercole al bivio di Prodico [3]; e la più larga celebrazione della vita dell'anima oltre la tomba nel Gorgia [4] su la popolare credenza ha 'l suo fondamento e la veste dai colori presi a prestito da' poeti. Il mito all'incontro del dialogo nostro quelli preannunzia ben in vero più splendidi del Fedro e del Fedone. Il perchè a noi recò sempre meraviglia grandissima che il grande Schleiermacher collocasse il Menone dopo il Fedro; che l'Ast dal mito medesimo inducesse la non autenticità del Menone; e che finalmente lo Stallbaum affermasse la creazione mitica del nostro dialogo non socratica nè platonica ma « sophistarum ad mentem aliorumque id genus hominum comparata » [5].

A noi oppostamente, come già allo Steinhart [6], il mito apparisce come il punto centrale del dialogo, tanto nel rispetto artistico quanto nel rispetto filosofico. Al concetto

(1) Pag. Stef. 81. a.-e.
(2) Protagora cap. XI. pag. Stef.
(3) Senof. Memorie Socratiche. Lib. II. 1.
(4) Gorgia cap. LXXIX. e seg. pag. Stef. 523. a.-526. b.
(5) Prolegomena ad Menonem pag. 17. Vol. VI. Sect. II.
(6) Einleitung. L. c. pag. 97.

di sapere in fatti e d'apprendere che ivi è svolto, fanno capo, a così dire, tutti i pensamenti del dialogo, provando la prima origine del sapere e la realtà sua in opposizione alle sofistiche dottrine di Gorgia e di Protagora. Così, a nostro giudizio, il Menone allarga ed amplifica la ricerca filosofica del Protagora e dove là s'investiga, se ed in che senso la virtù possa insegnarsi ed apprendersi, qui alla profonda e ben più comprensiva investigazione s'ascende, se v'abbia alcunchè d'apprendibile, se v'abbia effettivamente un sapere e come e per che via a sapere si giunga. Egli è dunque il massimo problema della filosofia a cui tocca il dialogo nostro.

Il primo cominciamento del dialogo ci dimostra la esatta unione de' due elementi dialettico ed etico. Menone da fido scolare di Gorgia ch' egli è, mette innanzi una lunga sfilata di dichiarazioni intorno alla virtù, non filosofiche veramente, ma che a Socrate servono soltanto per provare la opposizione tra 'l buono e 'l cattivo metodo dell'apprendere e dell' investigare. Se non che in questa lunga infilzata di non esatte definizioni (1), Platone usa un accorgimento che gli vedremo pur praticare nel prossimo Ippia e più ancora nei dialoghi della maturità del filosofo: a mano a mano che Menone avanza, le sue definizioni s'avvicinano a verità. A un certo momento diresti che Menone sia giunto alla dottrina del Carmide (2), e per ciò che Socrate vede come il divario stia nella retta intellezione della conoscenza dell' uomo, chiede a Menone che faccia la enumerazione di tutte le virtù per indi sollevarsi al vero concetto di virtù.

(1) Pag. Stef. 71 e seg.

(2) Vedi Carmide pag. Stef. 162-165 e il nostro proemio a quel dialogo Vol. I. pag. 263.

Ma Menone non sa andare oltre al concetto di virtù volgare a gli antichi, che cioè ella sia riparo dall'ingiustizia e facoltà di beneficare gli amici e danneggiare i nemici [1]; con che Menone non si discosta dal Callicle del Gorgia nè dal Trasimaco della Politeia. Co' quali pienamente concorda eziandio nella seconda risposta, affermando sia virtù dominar sopra gli altri [2]. A verità più vicina è la terza risposta, che Menone prende a prestito da un poeta forse lirico, a noi sconosciuto, che virtù sia la gioia d'aggiungere al bello e abilità d'appropriarselo [3]; per Platone in fatti il bello è una sola e medesima cosa col buono morale. Ma anche questa risposta, com'è chiaro, non poteva aversi in conto d'una definizione; nè l'acquisto del bello può avere valore, se il bello non sia realmente un bene morale, e se giusto e morale non sia l'appropriarselo. Così Menone, che in sè pensava all'aggradevole anzi che al bello morale, è condotto ad accertare che soltanto un giusto acquisto del bello possa essere virtù; e mentre Menone ricade nel peccato logico di prendere il concetto di parte pel concetto del tutto, Socrate avanza, affermando, che la virtù è più spesso nel rinunziare che non nell'acquistare [4] e torna per questa via a' concetti etici del Gorgia e del Protagora.

In questa parte della discussione col giovane tessalo è massimamente notevole il metodo seguito da Socrate. Egli ferma da prima che una retta definizione del concetto deve rimanere nella sfera medesima del concetto che è da

(1) Pag. Stef. 71. d.
(2) Pag. Stef. 73. c.
(3) Pag. Stef. 77. b.
(4) Pag. Stef. 78. e.

dichiararsi; e ciò prova con gli esempi d'una giusta e d'una falsa definizione della figura [1], e poichè questa s'appoggia in certo modo alla dottrina Empedoclea [2], dove la vera è certamente da riportare a' matematici anteriori a Platone, senza che paia, viene a mettere di fronte la eristica e la dialettica. L'eristica, che s'appaga di confutare e ridurre l'avversario al silenzio con proposizioni e concetti, che quegli non si può attendere; e la dialettica, la quale si propone instruire veramente, e che, partendo sempre da concetti dall'interrogato conosciuti, è dimostrata l'unico vero metodo d'istruzione. La manifestazione del metodo dialettico produce in Menone quegli effetti medesimi che già in Alcibiade e in molti altri ha prodotto [3]; egli è sbalordito, non trova più la sua strada, e come al tocco della torpedine per virtù elettrica [4], resta quasi stupidito dalla dialettica socratica; e al modo stesso che questo sbalordimento dell'interlocutore ha preannunziato negli altri dialoghi lo svolgimento di nuovi pensamenti, così ugualmente lo preannunzia nel nostro ed apre la via alla ricerca del concetto di sapere.

La nuova e più importante ricerca prende le prime mosse dalla proposizione sofistica comune a Protagora e a Gorgia, non si possa nè investigare nè apprendere quello che non si conosca, avvegnachè non ci sarebbe dato sapere, se siasi trovato quello si ricercava. Ma Menone annunziando a Socrate questa proposizione sofistica [5] che annulla ogni

(1) Pag. Stef. 75. a. e seg.
(2) Pag. Stef. 76. e.
(3) Pag. Stef. 79. 80.
(4) Pag. Stef. 80. d.
(5) Pag. Stef. 81. d.

apprendere ed investigare, passa sopra, senza addarsene, alla contradizione ch' egli ha già molto imparato e molto più si propone imparare. Della balorda condizione nella quale viene così a mettersi Menone, approfitta Socrate per fargli accettare che per lo spirito umano v' abbia da essere indubbiamente un momento dello apprendere ed investigare; il qual momento pel genio di Platone è come un ricordo della vita anteriore dell' anima, ond' è per certa guisa chiarito l' insegnamento che già dava ad Alcibiade (1): la perfetta conoscenza di noi medesimi sia nel profondo sguardo che volge l' anima al suo proprio divino elemento.

La dottrina della preesistenza ed immortalità dell' anima anche qui ci è offerta sotto mitico velo (2). Senza toccare all' ardua questione se il mito platonico sia simbolica rappresentazione d' una verità riconosciuta nella sua più pura comprensione dal filosofo, o sia imaginoso velo che asconde una verità concepita ma indimostrabile, nel dialogo nostro la migrazione degli spiriti per l' universo n' è offerta quale un' immaginazione ingegnosa, che il filosofo ha accolta da sacerdoti e da veggenti e che a lui conferma la poesia religiosa di Pindaro. Certo è che la dottrina della immortalità dello spirito, come lo Schleiermacher ha detto, ha qui l' affermazione più diretta che troviamo ne' dialoghi anteriori all' instituzione della scuola; e per ciò che vi si afferma, lo spirito abbia per entro all' eterno tempo imparato, apprendere ed insegnare sotto un aspetto affatto nuovo e importantissimo ci si offeriscono. Chè ogni imagine la quale ci colpisca ed ogni pensiero che ci sorga in mente, destano

(1) Alcib. magg. pag. Stef. 133. Vedi il Proemio a quel dialogo § III. pag. 99. Vol. I.

(2) Pag. Stef. 81.-b.-e.

una serie d'imagini e di pensieri affini, cui già ci ricordiamo (ἀνάμνησις) essercisi offerti od aver pensato da prima. Apprendere quindi addiviene un' associazione regolarmente progressiva di concetti, che l'abilità del maestro sa nel suo proprio ordine promuovere, in quanto nella loro regolare congiunzione si giacciono dalla mente ignorati. E questa è appunto la famosa maieutica socratica, della quale qui non è dato soltanto il più perfetto esemplare pratico, ma eziandio indagata la intima essenza.

Così alla realtà del sapere umano è dato stabile fondamento; e per ciò Socrate esorta Menone ad aspirare virilmente al sapere ed alla verità, con che la perfetta armonia del dialogo nostro con gli altri si fa palese.

Dimostrare praticamente che apprendere è ricordarsi di quello che già da prima sappiamo, è l'oggetto della seconda parte del dialogo o della catechesi di Socrate allo schiavo di Menone intorno a geometriche verità (1). Tre cose avvertì già lo Steinhart (2), in questa parte del dialogo appariscono principalmente importanti. Nella mente d'un uomo dell'infima classe, e per ciò d'ogni cultura sfornito, Socrate si fa a sviluppare metodicamente concetti affatto nuovi per lui, dimostrando così com' essi giaccian latenti nell' intelletto di ciascun uomo e solo abbisogni il metodo dialettico della istruzione per richiamarli alla consapevolezza del discente. Per questo modo, che la intima essenza della umana natura sia uguale appo gli uomini d'ogni stato e condizione, verità allora non ammessa universalmente, aveva la più alta sanzione. Affatto socraticamente lo schiavo, come già innanzi il signore suo, è da prima per un in-

(1) Pag. Stef. 82. e.
(2) Einleitung. L. c. pag. 105. 106. del Vol. II.

gannevole errore condotto alla verità; ond' è provato come l'opinione dalla scienza si differenzi pel solido fondamento de' concetti e com' essa possa a scienza elevarsi. Finalmente è non meno notevole che tutta la discussione tra Socrate e il giovine ed inesperto schiavo versi su la proposizione pitagorica, la quale per tutta la geometria parve di tanto valore all'inventore suo primo, da sacrificare, come le leggende pitagoriche narrano, a gli dei in ringraziamento della scoperta che al suo intelletto avevan largito. Senz' andar ricercando nella catechesi di Socrate un simbolico significato con lo Schleiermacher (1), possiamo tuttavia dimandarci, perchè il Socrate platonico, a provarne la universale attitudine al sapere scientifico, abbia scelto anzi che filosofiche, matematiche verità fondamentali: e chi sappia come Platone la matematica risguardasse quasi naturale passaggio dalla imagine sensibile al puro pensiero, nè, più tardi, alla sua scuola ammettesse se non chi avesse disciplinato l'intelletto alla geometria, non solo non troverà antiplatonico il procedimento tenuto, ma alla dimanda pronta avrà la risposta; ed altamente meraviglierà senza dubbio, quando apprenda che Federico Ast, giudicando infelice il saggio maieutico, n' ha indotto la non autenticità del Menone. Chè se più compiuti e migliori saggi del procedimento maieutico ci offriranno veramente il Teeteto e il Parmenide, al più limitato scopo del dialogo nostro ben è bastevole e conveniente lo sviluppo qui dato a verità matematiche fondamentali.

Il concetto di sapere ha la sua applicazione all' etica nella terza parte del dialogo (2). A fondamento sta il prin-

(1) Einleitung. Pag. 226. ed. c.
(2) Pag. Stef. 86. d.

cipio socratico che virtù sia sapere, e quindi la conseguenza, già nel Protagora messa innanzi, che per via dell'ammaestramento possa parteciparsi della virtù. Se non che il nostro dialogo avanza di buon tratto il puro socratismo; chè ci offre l'alto e tutto platonico principio, non v'abbia nulla di buono se non è pel sapere conosciuto, e che anima, a così dire, e luce d'ogni virtù sia la sophrosyne. Quindi 'l dispiegarsi di tutta la umana attività è al sapere ricondotto, la praxis è con la teorica insieme annodata, ed ogni speciale virtù è come accidentale, al paro della bellezza, della forza e della ricchezza, senza la intelligenza che la illumina e ne dà la ragione. Per questi principii, i quali stabiliscono, che, come l'anima è essenza dell'uomo, così essenza dell'anima stessa è la ragione (1), e quindi virtù ha a guida ragione e così informa la vita da usare razionalmente di tutti i beni, si viene eziandio a stabilire che nessuno buono sia per natura, per ciò appunto che il bene morale è soltanto un frutto della cognizione. Nè la forma ipotetica, anzi che direttamente dialettica, per questa parte della discussione presa a prestito da' matematici, toglie ad essa valore: nè per nulla si può ridurre alla contradizione che voleva scorgervi l'Ast, nè riguardarsi d'altra parte, come già piacque allo Stallbaum, quasi una studiata concessione al pensare e al dir de' sofisti.

Nel colloquio con Anito, che è per noi il quarto epeisodio del drama (2), tutto ciò che è stato fermato per la discussione antecedente, è nuovamente posto in questione. Ma Socrate non ragiona con un filosofo nè tampoco con

(1) Pag. Stef. 88. e. 89. a.
(2) Pag. Stef. 90. b.

un devoto a' sofisti; sì invece col figlio del conciapelli arricchito, cui la ricchezza ha dato autorità nella sua parte, e che, da uomo politico venuto su da nulla, ha in odio la scienza e chi studia alla scienza ch' ei non possiede. Perciò non sopra nuovo fondamento logico, ma in un rispetto puramente empirico la questione è ripresa. Le condizioni morali e politiche del tempo contrastano con la ideale comprensione della virtù, tanto che Socrate debba concedere al suo duro interlocutore di non aver trovato veri maestri della virtù, da che nè i teorici, ossivvero i sofisti, irrisi con la più sottile ironia, vogliono, nè i politici possono insegnar la virtù. Anito replica da pari suo, se non che più duramente d'Alcibiade, di Callicle e degli altri politicanti; e Socrate torna alla solita dimostrazione che i politici la virtù loro non sono buoni a trasmettere, ancorchè limiti per un momento alla corta veduta del suo interlocutore, cioè al governo dello stato e del patrimonio e a' doveri di figlio e di ospite, il concetto della virtù. Menone conferma con l'esperienza propria le affermazioni di Socrate; e così tra l'ideale e la vita è provato che v' ha un abisso; e alla determinazione della umana attività secondo le eterne leggi della ragione contrastano ora false e immorali dottrine di maestri ed ora i mal sicuri e mutabili consigli de' politicanti. De' quali è Anito il peggiore e più volgare rappresentante, e come tale, rompe il colloquio minacciando sciagure che ebbero il lor compimento, od anzi come noi riteniamo, già avuto avevano il lor compimento (1).

Anche sul principio della quinta ed ultima parte (2) pare che 'l dialogo s' allontani dalla sua ultima meta. Al

(1) Pag. Stef. 94. e.
(2) Pag. Stef. 97.

sapere in cui riposa virtù, e col quale è apparsa in contrasto solamente la realtà della vita, ora s'aggiunge, pel campo dell'etica e della politica, la retta opinione. La quale qui per la prima volta, e non senza una certa meraviglia, non troviamo subordinata al sapere, ma quasi ad esso medesimo pareggiata. Certamente quando Platone ci dice, possa la retta opinione essere altrettanto buona guida all'operare che il sapere e la cognizione scientifica, e che uomini da essa sola condotti colgono nel giusto in tutto 'l loro operare, accenna a quel senso morale, al quale anco modernamente gli etici della scuola scozzese han dato così alto valore. E a ciò lo ha condotto, senza che siasi quasi curato della manifesta contradizione, quella brutta figura del suo dialogo che è Anito, al quale, rappresentante turpissimo della praxis senza intelligenza, contrappone la virtù operativa de' politici, non figlia della scienza, ma quasi libero dono della grazia divina, nella politica così e nell'etica, come già nella poesia (1) riconoscendo l'operare inconscio del genio.

IV.

Ciò che nel nostro dialogo noi riempie di meraviglia ed è stato cagione di dispute non brevi nè facili a gli espositori moderni, gli espositori antichi e massimamente cristiani accolsero di lietissimo animo, senza avvertire la contradizione a cui riuscivano e con la prima parte del dialogo e con tutta l'etica platonica. Giustino Martire (2) e

(1) Ione pag. Stef. 536.
(2) Cohortatio ad Graecos cap. XXXIII. e XXXVII.

Clemente Alessandrino (1) hanno proclamato esser già nel dialogo nostro il dogma della grazia divina e della potestà del miracolo, e se ciò affermavano i padri, certo nol mettevano in dubbio i mistici platonici del rinascimento italiano. Il primo che avviasse per più scientifico cammino la interpretazione del dialogo fu Carlo Morgestern, il dotto professore di Halle, su la fine del secolo antecedente (2). Tutto il luogo del dialogo nostro, nel quale, a lato al sapere, la retta opinione è data come fonte di virtù, è per lui un'amara ironia de' politici, che vedendosi per la opinione loro in possesso della suprema potestà, i veri filosofi dispregiavano. E la ironia predicata dal Morgenstern hanno ritenuto in appresso lo Schleiermacher e lo Stallbaum che a lui si tien vicinissimo. Ma da questa ironia sembrò allo Schleiermacher scaturisse un pensamento nuovo e schiettamente platonico: che cioè la virtù civile o politica, ond'è qui parola, tenesse un luogo secondario e subordinato a rispetto della virtù del sapiente, e per ciò appunto potesse procedere dalla retta opinione e per via di naturali disposizioni e d'esercizio acquistarsi (3). Se non che di questa distinzione d'una virtù superiore e inferiore che ci offriranno i dialoghi della maturità di Platone, non sapremmo darci ragione all'età, alla quale riteniamo debba ascriversi il dialogo nostro: ch'ella scaturisce da un filosofema posteriore cui

(1) Stromata V. pag. 588. Dietro a' due padri cristiani sono andati pure il Bruckero ed il Tiedemann, ambo i quali non veggono nel Menone se non lo svolgimento della dottrina che la virtù non s' apprende, ma è dono di Dio.

(2) C. Morgenstern, Comm. Quid Plato spectaverit in dialogo qui Meno inscribitur, componendo. Hal. 1794.

(3) Einleitung. Zweit. Th. Er. B. S. 224.-226. Dr. Aufl. Stallbaum Prolegomena ad Menonem, pag. 11. 12. 18. 19.

svolgerà il Timeo (1). L'Ast per converso, al quale già il mito sembrava indegno di Platone, che trovava scucita la discussione e giudicava nè platonica nè filosofica l'affermazione sia la virtù un agire privo di ragione, ripudiava il dialogo come opera suppositizia, probabilmente da un sofista dettata (2). Come l'Ast, ma per giungere a ben diversa conchiusione, escluse l'ironia anche l'Hermann, al quale la opposizione, che così viene a trovarsi tra 'l Gorgia e il Menone, parve una pensata ritrattazione della soverchia asprezza, onde nell'antecedente dialogo sono spogliati d'ogni sapere i politici; e insieme una sodisfazione al bisogno di conformarsi alla realtà, ammettendo una più facile via d'accostarsi a virtù per gli uomini (3). Alle antiche interpretazioni sembrano invece ritornati i francesi. Lo Schwalbè infatti ferma l'ultimo risultamento del dialogo in ciò, che la virtù non è innata nell'uomo, nè tuttavia possibile ad insegnarsi, ma all'anima giunge per l'azione divina (4); abbenchè non ritenga il Menone per un dialogo affatto compiuto. E per una via non molto diversa si son messi anco i due più recenti espositori platonici in Francia. Più cautamente Alfredo Fouillée (5) giunge a stabilire che 'l dialogo consacrato alla reminiscenza è quello stesso in cui la virtù n'è rappresentata come un dono di Dio; e lo

(1) Timeo pag. Stef. 51. e. Cf. Zeller Philos. der. Gr. Zweit. Theil Zweit. Abschnitt. S. 368. 391.

(2) Platon's Leben u. Schr. S. 394-408.

(3) C. F. Hermanni disputatio de Platonis Menone; premessa all'Index Lect. dell'Università di Marburg pel semestre invernale del 1837-38. Geschichte der Plat. Philosophie S. 481-86.

(4) Oeuvres de Platon, Vol. I. pag. 423-25.

(5) La Philosophie de Platon par Alfred Fouillée. Ouvrage couronné par l'Academie des sciences Morales et Politiques. Paris Ladrange 1869. Tome Premier p. 435.

Chaignet accettando la contradizione, nè trovandola disdicevole a un sistema di ricerche, quale giudica la filosofia platonica, conchiude: « reconnaître un élement divin dans la raison, c'est tout simplement reconnaître que l'homme n'est pas un être absolu et parfait, mais un être imparfait limité et relatif. Ce n'est pas parce que j'y trouve professée dans une mesure exquise cette grande verité, que le Ménon me sera suspect » (1).

E co' francesi andò a trovarsi d'accordo eziandio Antonio Rosmini, quando, accennando al dialogo nostro, scrisse (2): « V' ha una scienza soprannaturale e divina, conforme al desiderio dell'umana creatura, e all'esigenza della ragion vacillante, che, dopo aver tentato di scoprire e d'indicare all'uomo la via della felicità, confessava di non rinvenirne alcuna che fosse sicura tra i non prevedibili e fatali avvenimenti della presente vita, d'una vita di cui ella non poteva penetrare il mistero, simile ad una catena di sogni, che certamente si dovea rompere, e in breve e in un istante sconosciuto: al quale istante condotta la ragione si vedeva fermata davanti alla ferrea porta della morte senza poterla aprire, e dentro traguardare che v'avesse al di là, quali sedi, quali dimore aspettassero l'anime intellettive, che si sentivano pure immortali. Che se la sapienza fu definita, non a torto, « la scienza della felicità » conviene per fermo conchiudere, che quella cognizione soprannaturale, che fu insegnata agli uomini dallo stesso Iddio, fattosi loro maestro, questa cognizione, dico, che sola aperse ai mortali il segreto della morte, e della

(1) La vie et les ecrits de Platon par A. Ed. Chaignet. Paris Didier 1871. p. 212.-19.

(2) Introduz. alla filosofia pag. 177.

nuova ed eterna vita, a cui la stessa morte è varco, si meriti ella sola il titolo di sapienza. E via più, che da un tanto maestro l'uomo non impara solamente a conoscere quali beni gli stieno preparati oltre al confine del tempo, ma a quali condizioni egli possa venirne in possessione, e ne apprende l'arte, e ne acquista gli stromenti. E così in questa scuola soprannaturale fu sciolto col fatto un altro altissimo problema, che, nell'ordine naturale, venia proposto e discusso dai più sagaci intelletti, cioè « se la virtù si potesse insegnare. » Del qual problema Platone in più luoghi diede una risoluzione negativa, affermando che la *virtù* non è cosa che insegnar si possa, come s'insegna la *scienza,* nè si possano trovare fra gli uomini i maestri di essa, e di conseguente neppure i discepoli, e finalmente che il solo Iddio ne poteva essere e il maestro ad un tempo, e il donatore. Nuova potentissima ragione riconosciuta dalla naturale filosofia, per la quale era non pur desiderabile, ma necessario un maestro divino. E a Dio veramente è dato di comunicare ad un tempo e la verità alla mente, e la virtù all'umana volontà. Sapendo ora dunque l'umanità di possedere questo maestro, la scuola del quale non si racchiude in alcun' aula magnifica, o in uno spazioso portico, o in qualche ameno bosco o villa, nè in alcuna città, ma risuona per tutti i luoghi dove risplende il sole, e dove l'aria fa anelare il petto dell'uomo, noi dobbiamo, volendo in qualche modo abbozzare l'immagine della sapienza, accennare più distintamente, che cosa s'insegni, che cosa s'impari in questa scuola, dove entrambi que' due elementi di cui dicevamo risultar la sapienza, si danno gratis a tutti quelli che li desiderano, e così compiuti, come a un Dio che insegna è possibile e condecente. »

A noi par con lo Steinhart [1] sia da applicare al Menone la critica stessa che già applicammo, nell'uguale dissenso degli espositori platonici, al dialogo che prende nome da Ione [2]. Anco qui reputiamo siano da vedere insieme congiunte l'ironia gioconda e scherzosa e la profonda e seria verità dottrinale. Chi infatti non s'acconci nell'animo alla diretta contradizione tra la chiusa e 'l cominciamento del dialogo, la quale ne forzerebbe a rigettare il dialogo, benchè citato direttamente come platonica scrittura da Aristotele [3], non potrà dirmi, che Platone vi pareggi alla scienza, neppure per l'uso della vita pratica, la retta opinione od il senso morale; chè anzi ben riguardando, chi sia uso a tutti i secreti della forma platonica, tra 'l sapere e la retta opinione trova eziandio stabilito, a così dire, il rapporto per quell'a imagine onde l'uomo di stato, abile a far virtuosi i suoi concittadini, è agguagliato alla vagante ombra di Tiresia a gl'Inferni [4]; e anco più chiaramente per l'altra imagine delle statue di Dedalo [5], che quasi ci suona come preludio alle discussioni che avremo a leggere nel Timeo. D'altra parte alla distinzione tra sapere e opinare è già accennato sin dalla catechesi allo schiavo [6]; e poichè abbastanza chiaramente ci è detto, in che relazioni Platone ponga sapere e opinare, e come solo ipoteticamente stabilisca, che la retta opinione abbia bastevole

(1) Einleitung. S. 115.
(2) Vedi il nostro proemio all'Ione § III. p. 52 e seg. del Vol. I.
(3) Anal. pr. pag. 67. a. Anal. post. pag. 71 a. Polit. I. 13. p. 1260. a. Cf. Ueberweg Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platon. Schriften S. 139.
(4) Pag. Stef. 100. a.
(5) Pag. Stef. 97. d. e.
(6) Pag. Stef. 85.

forza a guidare la vita dell'uomo (1), non so prendere affatto per ironia quello che qui è detto del fino sentimento morale, onde scaturisce la retta opinione, che in certe privilegiate nature può tener luogo di scienza. Gli acerbi dolori pe' quali era passato e l'indignazione che la morte del Maestro gli aveva suscitato nell'animo, gli han fatto pronunziare i terribili giudicii contro i reggitori d'ogni tempo della sua patria che abbiam letto nel Gorgia; qui invece que' giudizi si temperano; e come il genio e l'entusiasmo inconscio è dato nell'Ione quasi fonte di poesia e d'arte rappresentativa, così nel dialogo nostro, per una comprensione più serena e più ampia, nel morale agire dell'uomo è riconosciuto un divino elemento fondamentale, che, congiunto alla scienza, giunge a suprema altezza, ma quando sia dal sapere disgiunto è tuttavia capace di bene e di grande. Onde al dialogo nostro, sembra, venga altissimo significato, da ciò che vi si riconosce una divina potenza interiore, nella quale ha suo fondamento tanto il sapere quanto l'operar moralmente; e così la vita divina ed umana vengono a stringersi in intima connessione, ed hanno il lor compimento quelle diligenti ricerche intorno ad una certa arte della vita, nella quale teorica e praxis sono in armonica corrispondenza. Virtù apparisce a Platone come un lontano ideale raramente raggiunto, nel quale il genio operativo di grandi effetti si consocia alla scienza; ma nella vita pratica, dove eziandio la scienza manchi, il genio, col solo sussidio del giudizio pratico, può addivenire attività operativa di bene. Con questa distinzione corrisponde l'altra, che troveremo nell'Eutidemo, siano due campi diversi la politica e la fi-

(2) Pag. Stef. 98. b.

losofia. E ad escludere la contradizione sta la dottrina della preesistenza e dell'eterna vita dello spirito, in grazia della quale scienza e retto giudizio sono ricordo, e 'l genio eredità della vita primitiva dell'anima.

Il dialogo che a tanto diverse interpretazioni ha dato occasione, e con tanti altri dialoghi ha relazione, col Gorgia, con l'Eutidemo, col Teeteto ha avuto luoghi diversissimi nell'ordinamento delle Scritture platoniche, secondo il vario giudicio de' critici (1). Al luogo che gli assegniamo noi, sarà fatto rimprovero, perciò che il Menone a fronte del Gorgia segni quasi un regresso. Ma la introduzione d'Anito nel dialogo e la parte fattavi fare al conciapelli politico, ci sono sembrati manifesti accenni al processo di Socrate, anco dopo quello che ha scritto il Socher (2) per provare come la rappresentazione d'Anito sia troppo benigna, nè da creder possibile dopo l'esito nefando a cui era riuscito il processo. D'altra parte il mito brevissimo, che adombra più che non svolga la dottrina dell'ἀνάμνησις, e lo stesso procedimento matematico, che ci paiono prenunziare le dottrine e i procedimenti de' dialoghi dettati dopo i viaggi e dopo aperta la scuola, ci han persuaso a collocare il Menone appresso al Gorgia e nel tempo vicino alla morte di Socrate, quasi a scopo secondario del dialogo si sia pro-

(1) Lo Schleiermacher lo riguarda quasi un intermezzo tra 'l Gorgia e il Teeteto; l'Hermann lo colloca tra l'Ippia maggiore e l'Eutifrone e vi scorge come una ritrattazione de' giudizii dati nel Gorgia; lo Stallbaum ricongiunge il Menone all'Eutidemo, ma l'uno e l'altro vuole dettati innanzi al Protagora, strana affermazione che uno studio più diligente dell'Eutidemo rovescia a dirittura. Il Susemihl pone il Menone dopo il Protagora ma innanzi al Gorgia e innanzi al Protagora e al Gorgia il Grote.

(2) Ueber Plat. Schr. S. 170-186.

posto di offerirne il maestro un' altra volta in contrasto con gli uomini che furon cagione della sua ruina, pur già dalla semplice dottrina del maestro avanzando per accostarsi alle sfere più alte della speculazione. E poichè tra 'l dialogo e la rappresentazione di esso dialogo non è qui da porre intervallo di tempo, non potendo accogliere, dopo le osservazioni del Buttmann, il ricordo del ricco Ismenia [1] come un' indicazione di tempo, quale parve al Boeckh e allo Schleiermacher, noi riteniamo il Menone dettato appresso il Gorgia, quando, compiutosi il ritorno de' Diecimila in Grecia, il nome, la condotta e l' estremo condegno fato di Menone dovè essere su la bocca di tutti.

(1) Pag. Stef. 90. a. Vedi la nota 31. dove abbiam dato la ragione del nostro dissenso dal Boeckh e dallo Schleiermacher.

MENONE

MENONE, SOCRATE, UN SERVO DI MENONE, ANITO.

Capo I. Stef. vol. II. pag. 70.

MENONE. (1) Saprestu dirmi, o Socrate, se la virtù possa insegnarsi? o se non potendo insegnarsi, la possa almeno praticarsi? ovvero, dove nè insegnare nè praticare si possa, s'ella da natura a gli uomini venga o per qual altro modo?

SOCRATE. Prima d'ora, o Menone, i Tessali erano tra gli Elleni famosi ed ammirati per l'arte equestre e per la ricchezza (2); ma in oggi, parmi, anco per la sapienza, e massimamente i concittadini dell'amico tuo Aristippo, que' di Larissa. E di tanto avete da accagionar Gorgia, perchè andato egli in quella città, per la sapienza sua, ebbevi amici i principali degli Aleuadi, de' quali è quel tuo amatore Aristippo (3), e poi altri Tessali ancora. E così fece vostro quel costume di rispondere imperterriti e superbamente a chiunque di qualche cosa v'interroghi, come si convien fare a chi sappia; a quel modo appunto che egli si offre ad interrogare di che che sia chiunque voglia di tutti gli Elleni, nè rifiuta di dare ad alcuno risposta (4). Ma qui da noi, Menone dolcissimo, è avvenuto il contrario; v'ha come una carestia della sapienza e rischia che la sapienza da questi paesi qui emigri tra voi. Per ciò, se tu ti metta a far di 71. queste dimande alla gente di qui, non vi sarà un solo che non ti rida sul viso dicendoti: straniero, e' si pare che tu mi prenda per un de' beati, che m'abbia da sapere, se la virtù possa insegnarsi o a che patto s'acquisti. Ma io son tanto

lontano dal sapere, se la possa o no insegnarsi, che mi trovo a non saper nemmen questo, che cosa sia mai la virtù.

Capo II. Ed io pure, o Menone, trovomi alla condizione medesima; io sono quanto a ciò nella miseria stessa degli altri cittadini, e mi faccio rimprovero di non sapere un bel nulla della virtù. E ignorando che sia, come potrei sapere qual ella sia? Ti par egli possibile, che chi affatto non conosca chi sia Menone, sappia poi di lui, s'egli è bello, se ricco, se nobile, o se'l contrario di tutto ciò? Ti par sia possibile?

MENONE. A me no. Ma proprio, o Socrate, tu non sai che è la virtù? ed avremo a riportare di te questa notizia alla patria nostra?

SOCRATE. Non solo, o amico, ma eziandio quest'altra, che non mi sono imbattuto mai in alcuno che ciò sapesse, come a me pare.

MENONE. Ma che? non ti se' tu mai trovato con Gorgia, quand'era qui?

SOCRATE. Io sì.

MENONE. E ti pareva egli non lo sapesse?

SOCRATE. I' non ho affatto buona memoria, o Menone, sì che non so dire al presente quello me ne paresse allora; ma forse egli sel seppe e tu sai ciò ch'e' diceva: rammentamelo dunque quel ch'e' diceva; o se ti piace meglio, dillo di tuo, chè già, senza dubbio, tu la pensi com'egli.

MENONE. Io sì.

SOCRATE. Lasciamolo dunque da parte, tanto più ch'e' non è qui presente; ma tu stesso, in nome degli dei, o Menone, che di' tu che sia la virtù? spiegamelo, nè ricusarti di mostrarmi, ch'io ho detto la più grave menzogna, quando sia chiaro che tu e Gorgia il sapete, affermando di non essermi imbattuto mai in uno che sapesse che sia.

Capo III. MENONE. Ma non è da vero difficile di dirlo, o Socrate; e anzi tutto, se vuoi ch'io ti spieghi la virtù dell'uomo, ancora più facile, perchè la virtù dell'uomo, in sè stessa, consiste nell'esser buono al reggimento dello stato, e, trattando i negozi pubblici, beneficare gli amici e far male a' nemici e tenersi in guardia dal non incontrar mai male per noi medesimi (5)

Se poi voglia la virtù della donna, non è difficile di spiegarla, ch'ella ha da tenere il buon governo della famiglia, essere buona massaia e al marito soggetta. E diversa è pure la virtù de' fanciulli, vuoi delle femmine o vuoi de' maschi, e quella del vecchio, e sì del libero e sì del servo. E così hannovi di molte virtù, tanto che non sia punto difficile dire della virtù ciò ch'ella sia. In ogni azione in fatti, in ogni età, per qualunque opera in cadauno di noi la virtù si dispiega; ed ugualmente, cred'io, o Socrate, la malvagità.

72.

SOCRATE. La gran ventura che mi è toccata, o Menone; cercando una sola virtù i' ho trovato uno sciame di virtù in te riposte! Se non che, o Menone, ritenendo pur sempre questa immagine dello sciame, s'io ti dimandassi della natura dell'ape qual ella sia, e tu mi rispondessi ch'elleno sono di varia specie, che cosa risponderestu dov'io ti replicassi: tu di' dunque ch'elleno sono molte e varie e tra loro diverse per ciò stesso ch'elleno sono api? ovvero quanto a questo le non sono punto differenti, ma sì quanto a qualche cos'altro, per esempio, per la bellezza, per la grandezza, o per alcun'altra qualità? Dimmi, a questa dimanda che risposta daresti?

MENONE. Questa di certo, che non sono affatto diverse, in quanto sono api, l'una dall'altra.

SOCRATE. E s'io continuassi a dimandare: anche questo mi di', o Menone, per ciò che le non sono diverse tra loro, son dunque l'istessa cosa tutte quante? Che ne dici? saprestu dirmelo?

MENONE. Io sì.

Capo IV.

SOCRATE. Or così è pure delle virtù. Se anch'elleno sono molte e diverse, han tutte però una certa cotale idea, per la quale sono virtù e in cui affisandosi chi abbia da rispondere a questa dimanda, sia bene in caso di dimostrare che cosa è virtù? Ha' tu bene inteso?

MENONE. Parmi veramente d'intendere; non penetro però, com'io vorrei, nella tua dimanda.

SOCRATE. Forse che soltanto della virtù ti pare, o Menone, che altra sia quella dell'uomo ed altra quella della donna e de gli altri, o ti pare che sia l'istesso anche della sanità, della statura e della forza? Ti par egli in fatti che sia diversa

la sanità dell'uomo e diversa quella della donna? ovvero che v'abbia sempre una medesima idea, in quanto sia sanità, o ch'ella sia dell'uomo o di qualunque altro essere?

Menone. L'istessa a me pare che sia la sanità dell'uomo e della donna.

Socrate. E della statura e della forza no? quand'una donna sia forte, la sarà forte al modo medesimo e della forza medesima? e quand'io dico della forza medesima, voglio dir questo: che non v'ha divario nessuno per la forza, in quanto la è forza, sia che in uomo od in donna si trovi; pare a te vi sia differenza?

73. Menone. A me no.

Socrate. E la virtù, in quanto è virtù, differirà ella, secondo che sia in un giovine od in un vecchio, in donna od in uomo?

Menone. A me veramente non pare, o Socrate, che questo sia lo stesso caso degli altri.

Socrate. E perchè? non ha' tu detto che la virtù dell'uomo è 'l buon governo della città, e della donna quel della casa?

Menone. Sì.

Socrate. Che dunque è egli forse possibile di far buon governo della città o della casa o d'altro che sia, non governando prudentemente e giustamente?

Menone. No certo.

Socrate. E chi giustamente e prudentemente governi, governerà egli con giustizia e prudenza?

Menone. Per forza!

Socrate. Ambedue dunque han l'istesso bisogno, se pur vogliano riuscire a bene, e la donna e l'uomo, della giustizia e della prudenza.

Menone. E' pare.

Socrate. E dunque? il fanciullo ed il vecchio, che sano intemperanti ed ingiusti, potranno mai riuscire a bene?

Menone. No certo.

Socrate. Ma se sian prudenti e giusti?

Menone. Sì.

Socrate. Tutti gli uomini dunque allo stesso modo son buoni, perchè, quando in quelle s'addiano, riescon dabbene.

MENONE. E' pare.

SOCRATE. Nè certo sarebbe così, ove la virtù loro non fosse l'istessa (6).

MENONE. No certo.

SOCRATE. Poichè dunque ell'è di tutti la virtù istessa, studiati di dirne, richiamandotelo a memoria, ciò che Gorgia dice la sia, e tu con lui. Capo V.

MENONE. Che altro se non poter imperare su gli altri? se tu voglia qualcosa che faccia per tutti.

SOCRATE. Appunto questo io cerco; e dunque la virtù del fanciullo, o Menone, e quella del servo consisterà nell'esser buono a comandare al suo proprio signore; e ti par egli sia servo chi altrui comanda?

MENONE. A me pare che no, veramente, o Socrate.

SOCRATE. E di fatti non è ragionevole, o amico; e di più, anco a questo pon mente: tu ha' detto esser buono di comandare, non v'aggiungeremo noi giustamente e non ingiustamente?

MENONE. Io dico che sì, perchè la giustizia, o Socrate, la è virtù.

SOCRATE. La è forse la virtù, o Menone, od una virtù?

MENONE. Che vuoi tu dire con ciò?

SOCRATE. Come di qualunque altra cosa: come, per esempio, del circolo i' potrei dire ch'ella è una figura e non già la figura semplicemente. Ed io così direi, perchè hannovi anco altre figure.

MENONE. E tu parleresti giusto; e così dico anch'io, che non la giustizia soltanto, ma eziandio v'hanno altre virtù.

SOCRATE. E quali sono? io, per esempio, se tu volessi, ti saprei dire le altre figure; ed ora anco tu dimmi le altre virtù. 74.

MENONE. La fortezza pertanto, a me pare, che sia virtù, e la prudenza e la sapienza, e la magnificenza ed altre ben molte.

SOCRATE. Di bel nuovo, o Menone, siamo al medesimo caso: noi abbiamo trovato molte virtù, nel mentre ne cercavamo

una sola, e per altra guisa che dianzi: ma quell'unica che tutte queste comprenda, non siamo buoni a trovarla.

Capo VI.

MENONE. Da vero ch' i' non son buono, o Socrate, ciò che tu cerchi, a trovare, una sola virtù che le altre tutte comprenda, come si fa pel resto.

SOCRATE. Nè è meraviglia: ebbene mi vi proverò io, se possa riuscire a condurci fino ad essa. Tu intendi ch'ella è questa una legge generale. Se uno ti dimandasse ciò ch'io appunto diceva un momento fa: che è la figura, o Menone? e alla tua risposta ch'ella sia il circolo, e' soggiungesse com' io ho soggiunto, forse che desso il circolo è figura od ella è una figura, tu replicheresti di certo ch'ella è una figura.

MENONE. Certamente.

SOCRATE. E non risponderesti appunto così, perchè hannovi anco altre figure?

MENONE. Sì.

SOCRATE. E s'egli continuasse a dimandarti quali, tu gliele diresti.

MENONE. Io sì.

SOCRATE. E d'altra parte s'e' ti facesse l'istessa dimanda quanto al colore, che cosa sia, e tu rispondessigli il bianco, e' ti soggiungerebbe subito questa dimanda: forse che il bianco è colore ovvero un colore? e tu gli replicheresti ch'egli è un colore, perchè ve n'hanno altri ancora.

MENONE. Certo.

SOCRATE. E se ti facesse dire gli altri colori, tu gli diresti tutti gli altri che sono colori non meno del bianco?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Se dunque, com'io ho fatto, andasse ancora più innanzi col discorso e dicesseti: sì per questo modo s'arriva sempre alla pluralità, e così non rispondi alla mia dimanda: però siccome tutta questa pluralità tu la enunzi con un sol nome, e dici che tutte queste sono figure, abbenchè tra loro diverse e contrarie, che è ciò che è proprio ugualmente al rotondo ed al retto, e cui denomini figura, sì che tu dica figura ugualmente tanto ciò che è rotondo quanto ciò che sia retto? non dici così?

Menone. Io sì.

Socrate. Quando tu dici così, forse che vuoi affermare, che 'l circolo sia non men rotondo che retto, nè questo men che retto rotondo?

Menone. No da vero, o Socrate.

Socrate. Ma pure tu affermi che 'l circolo non è men figura del retto, nè questo meno che quello.

Menone. Tu di' giusto.

Socrate. Che è dunque ciò a cui si dà nome di figura? t' ingegna di dirmelo. Che se tu a chi ti facesse di questa fatta dimande, vuoi su la figura, vuoi sul colore, dicessi: i' non intendo ciò che tu voglia, buon uomo, nè so che tu dica: forse ch' egli se ne meraviglierebbe e direbbe: non intendi tu ch' io cerco quello che in tutto ciò v' abbia d' uguale? E nemmeno a ciò, o Menone, sapresti dare risposta, dov' uno ti facesse questa dimanda: che v' ha nel circolo e nel retto e nelle altre che tu chiami figure, d' uguale in tutte quante? Ingegnati a dirlo chè ti sarà buona preparazione anco per la risposta relativa alla virtù.

Capo VII.

75.

Menone. No, o Socrate, spiegalo tu (7).

Socrate. Vuoi proprio ch' io ti faccia la grazia?

Menone. Appunto.

Socrate. Ma tu vorrai ben dirmelo della virtù?

Menone. Di certo.

Socrate. Bisognerà dunque mettercisi, perchè ne vale la pena.

Menone. Sicuramente.

Socrate. Ebbene proviamci a spiegarti che cosa ella è la figura. Guarda se tu ammetta questo ch' io dico: la figura pertanto sia per noi quella sola di tutte le cose che si trova sempre unita al colore. Ti basta, o vuoi saperne ancora più innanzi? ch' io mi chiamerei ben contento se tanto mi dicessi della virtù.

Menone. Ma questo non ha senso, o Socrate.

Socrate. Che di' tu?

Menone. Secondo che tu ha' detto, figura è ciò che va sempre unita al colore; or bene, se uno dicesse di non sapere

che cosa sia colore, sarebbe in dubbio ugualmente anco per la figura; che sorta di risposta ti credi dunque tu d'aver data?

Capo VIII. SOCRATE. La vera risposta io sostengo, e se si trovasse qui meco a parlare un di que' sapientoni, sempre pronti a disputare e a gareggiar d'argomenti, i' gli direi: per la mia parte ho detto; s' i' non ragiono diritto, sta a te di raccattare il discorso e farne la confutazione. Ma se, com'ora tra te e me, ci troviamo tra amici che si propongano di ragionare insieme, bisogna andar più per le dolci e più dialetticamente. E forse alle leggi della dialettica è meglio conforme non tanto di rispondere il vero, ma eziandio di rispondere secondo ciò che ammette di sapere colui che è interrogato. E così pur io mi studierò di far teco. Dimmi dunque: v' ha egli qualche cosa a cui tu dai nome di fine? cioè i' voglio intendere termine o estremità. Tutto ciò i' dico che è lo stesso, abbenchè forse Prodico non sarebbe d'accordo (8). Ma tu di' certamente che una cosa finisca ed ha il suo termine. Questo intendo io di dire, nulla d'astruso.

MENONE. Sì ch' io lo dico e mi credo d' intender bene ciò che tu dici.

76. SOCRATE. E dunque? da' tu nome di superficie a qualche cosa e a qualche altra di solido, come, per esempio, si fa nella geometria?

MENONE. Io sì.

SOCRATE. Così omai tu sei in caso d' intendere quello ch' io chiami figura, perchè d'ogni figura io dico, che ciò che sia termine del solido, quello è la figura; o per dirlo in breve: figura è 'l limite del corpo.

Capo IX MENONE. E che è che tu chiami colore, o Socrate?

SOCRATE. Tu se' un ardito, o Menone; a un povero vecchio dai da far per risponderti, mentre tu stesso non vuoi poi ricordarti quello che Gorgia dice che sia la virtù.

MENONE. Ebbene, dove tu questo mi spieghi, io tel dirò.

SOCRATE. Anche ad occhi bendati, ragionando teco, uno s'accorgerebbe, o Menone, che tu se' bello e che hai pur degli amanti.

Menone. E perchè?

Socrate. Perchè tu non fai altro che comandare quando discorri, come appunto sogliono fare i be' garzoni, quasi adusati a tiranneggiare, finchè sono nel fior dell'età. E infrattanto me hai di già condannato, com' uno che non resiste alla bellezza. I' ti vo' dunque far grazia e ti risponderò.

Menone. Ben dunque, fammi questo piacere.

Socrate. Vuoi tu ch' io ti risponda al modo di Gorgia? forse che così tu possa meglio tenermi dietro.

Menone. Gran mercè. Com'avrei a dirti di no?

Socrate. Non ammettete voi certi effluvi delle cose, second'Empedocle? (9)

Menone. Appunto.

Socrate. E i pori, pe' quali e a traverso i quali questi effluvi hanno luogo?

Menone. Certo.

Socrate. E non ammettete ancora che di questi effluvi alcuni sono a certi tali pori proporzionati, ed altri o maggiori o minori de' pori?

Menone. Così è.

Socrate. E non dai tu nome di vista a qualcosa?

Menone. Io sì.

Socrate. Da tutto ciò « *intendi ben ch' i' dica* » direbbe Pindaro (10): il colore è un effluvio delle figure, alla vista corrispondente e sensibile.

Menone. Ottimamente, mi pare, o Socrate, tu abbia dato questa risposta.

Socrate. Perchè forse ella è data secondo l'abito tuo; mentre, cred' io, tu intendi bene, che da essa hai modo poi di spiegare che sia la voce, e l'odorato e le altre cose simili.

Menone. Per l'appunto.

Socrate. Ella ha in fatti del tragico (11) questa risposta, ond' è che ti talenta ben meglio che non quella in proposito della figura.

Menone. Da vero.

Socrate. Eppur non v'ha modo, o figlio d'Alessidemo, ch' i' me ne renda persuaso, che anzi l'altra è migliore; e pen-

somi, che a te pure non parrebbe altrimenti, se, com'jeri dicevi, tu non fossi forzato a partire innanzi a' misteri, ma indugiassi ancora e prendessi l'iniziazione (12).

77. MENONE. Ma sì ch'io vorrei rimanermi, se tu mi dica molte di tali cose.

Capo X. SOCRATE. Il buon volere di dirne al certo non mi farà difetto, sì in grazia tua e sì anco per me; se non che temo ch'io non sarò buono a dirti molte di tali cose. Ma su via, studiati tu pure d'attener la promessa, dicendo in generale della virtù, ciò ch'ella è, e cessa di ridurre in pezzetti quello ch'è intiero, come suol dirsi da chi vuol dare il giambo a chi sempre divide in parti ogni cosa (13); ma lasciandola sana e tutta d'un pezzo, dinne che sia la virtù. Gli esempi tu l'hai di già avuti da me.

MENONE. Parmi pertanto, o Socrate, che la virtù consista nel godersi, come dice il poeta, le cose belle e nell'averne potenza (14). E quest'io chiamo virtù: desiderando il bello potterselo procacciare.

SOCRATE. Intendi tu forse che chi le belle cose desideri, abbia vaghezza pur delle buone?

MENONE. Certissimamente.

SOCRATE. Che vi sarebbe forse chi desideri il male, mentre altri desidera il bene? (15) o non ti par egli, o egregio, che tutti quanti il bene desideriamo?

MENONE. A me pare che no.

SOCRATE. Dunque v'ha chi desidera il male?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Credendo che 'l male sia bene, tu intendi di dire, ovvero, pur conoscendo che è male, han d'esso desio?

MENONE. L'uno e l'altro caso a me pare.

SOCRATE. Che dunque, o Menone, credi tu, che uno conoscendo il male che è male, pur lo desideri?

MENONE. Certo.

SOCRATE. Che intendi tu per desiderare? forse che la cosa gli tocchi?

MENONE. Che gli tocchi appunto. Che altro può essere?

SOCRATE. Giudicando forse che 'l male giovi cui tocchi, ovvero sapendo, che cui tocca il male, gli nuoce?

Menone. Ve n' ha, i quali credono che il male giovi, e ve n' ha che sanno che nuoce.

Socrate. E ti par egli che conoscano il male come male, quelli che ritengono che il male giovi?

Menone. A me pare che no.

Socrate. Non è egli dunque di per sè manifesto, che non desiderano il male coloro i quali, nol conoscendo, ciò bramano che estiman bene, ma che poi è male; talchè chi lo ignora e stima sia bene, manifestamente come bene lo brama: non ti par sia così?

Menone. E' rischia sia proprio così.

Socrate. E dunque? coloro i quali il male desiderano, come tu di', conoscendo come il male apporti danno cui tocchi, conoscono al certo che n'avran danno?

Menone. Per forza.

Socrate. Ma chi soffre danno, non conoscono cotestoro che è da compiangere, per ciò stesso che danno soffre? 78.

Menone. Necessariamente anco questo.

Socrate. E chi è da compiangere, non è infelice?

Menone. Credo che sì.

Socrate. E può darsi chi esser voglia misero ed infelice?

Menone. Parmi che no, o Socrate.

Socrate. Quindi non v' ha nessuno, o Menone, che voglia per sè il male, se pur e' non voglia esser tale. Che altro è infatti esser misero, fuorchè desiderare e avere il male?

Menone. E' par che tu dica il vero, o Socrate, e che nessuno si desideri il male.

Socrate. Non ha' tu detto or ora che la virtù consiste nel voler il bene e nell'averne potenza? Capo XI.

Menone. Certo l' ho detto.

Socrate. Così dicendo, non è egli vero che volere è a tutti comune, e quindi nessuno è migliore d' un altro?

Menone. E' pare.

Socrate. Ovvero è di per sè manifesto che se anche uno sia migliore d' un altro, e' ne sarà migliore sol quanto al potere.

Menone. Certamente.

Socrate. Quindi pare che, secondo 'l tuo dire, la virtù non altro sia se non potenza di procacciarsi beni.

Menone. Precisamente, o Socrate; così parmi sia com'ora tu intendi.

Socrate. O vediamo anche qui se tu dica 'l vero; perchè può ben darsi tu dia nel segno: potersi procacciare i beni, tu dici che è la virtù.

Menone. Appunto.

Socrate. Beni poi tu chiami la sanità, per esempio, e la ricchezza ed essere in possesso, aggiungo, d'oro, d'argento, d'onori e di magistrature nella città; non altri che questi beni tu chiami?

Menone. Non altro, o Socrate; ma tutti questi appunto.

Socrate. Or bene; procacciarsi adunque oro ed argento è virtù, secondo che dice Menone, l'ospite del gran re da parte del padre [16]; ma forse a questo tale procacciamento tu aggiungi fatto però secondo giustizia e santamente, ovvero non te ne cale; ed anzi anco in chi per ingiusta via se li procacci, dici v'abbia virtù?

Menone. No davvero, o Socrate, ma malvagità.

Socrate. E' pare dunque che a questo procacciamento debba aggiungersi ad ogni costo giustizia o prudenza o santità o qual altra si sia particella della virtù: chè se no, non sarà virtù, ancorchè ne procacci i beni.

Menone. E come senza di queste potrebb'esser virtù?

Socrate. Ma non procacciare oro nè argento, quando non sia giusto, nè per sè nè per altri, non sarà esso stesso, questo non procacciarlo, virtù?

Menone. E' pare.

Socrate. Così dunque tanto procacciarsi cotali beni, quanto non procacciarsene sarebbe, come sembra, virtù; e quando facciasi con giustizia, sarà virtù; quando senza tutto ciò mal-
79. vagità.

Menone. Parmi, che necessariamente sia come dici.

Capo XII. Socrate. Ma, e non abbiam noi detto poco prima che cadauna di esse, la giustizia, la temperanza, e tutte altre tali sono parti della virtù?

MENONE. Sì.

SOCRATE. E allora, o Menone, tu ti prendi giuoco di me?

MENONE. Perchè mai, o Socrate?

SOCRATE. Perchè avendoti pregato un momento fa di non mi rompere e di non mi mettere in pezzi la virtù; dopo averti dato io stesso l'esempio del come m'avessi a rispondere; ora poi, senza più tenerne conto veruno, mi vieni a dire, che la virtù è s'uno possa procacciarsi beni con giustizia: e questa poi dici che la è parte della virtù?

MENONE. Io sì.

SOCRATE. Quindi da ciò che tu affermi discende; che la virtù stia in far ciò che si faccia con sola una parte della virtù: perchè tu ammetti che la giustizia è una particella della virtù e così pure ciascuna dell'altre.

MENONE. Che vuol dir ciò?

SOCRATE. Io intendo questo (17), che, avendoti pregato di dirmi della virtù in generale, tu se' ancora di buon tratto lontano dal definir ciò che sia, perchè tu vieni a dire che ogni azione è virtù, se soltanto si faccia con una particella della virtù, quasi tu avessi detto di già che cosa sia la virtù in universale, ed io l'avessi di già a riconoscere anco se tu la spezzassi nelle sue parti. Bisogna dunque rifarsi da capo, mio caro Menone, all'istessa dimanda, che sia la virtù, se (18) con una particella di essa ogni azione è virtù; perchè egli è proprio dir questo, quand'uno dice, che sia virtù ogni azione fatta con giustizia. E non ti pare che bisogni tornare all'istessa dimanda, ovvero credi tu di conoscere che la sia una particella della virtù, non la conoscendo in universale?

MENONE. A me pare che no.

SOCRATE. Che se bene te ne ricordi, quand'io ti rispondeva in proposito della figura, abbiam rigettato questa stessa maniera di rispondere, per ciò che s'accinge a rispondere di ciò ch'è ancora in questione nè per anco è ammesso (19).

MENONE. E con buona ragione l'abbiam rigettato.

SOCRATE. Così dunque, o egregio, nemmen tu, quand'ancora ricercasi quello che è la virtù in universale, t'hai da credere di farne a chi che sia dimostrazione, mettendo nella risposta

le parti di essa, o dicendo che che sia a questo modo medesimo; perchè ti tornerà sempre fuori la dimanda medesima: ma che è la virtù per dir ciò che dici? Non ti pare, io dia nel segno?

MENONE. A me pare che tu ragioni diritto.

Capo XIII. SOCRATE. Rifatti dunque da capo a rispondermi: che cosa di' che sia la virtù, e tu, e l'amico tuo?

80. MENONE. O Socrate, io aveva, anco prima di trovarmi teco, sentito già dire, che tu non sapevi far altro se non dubitar di continuo tu stesso e ridurre gli altri a non saper più che si dire; ma ora, come proprio mi pare, tu mi fai inganno, e m'affascini e con le tue vere incantagioni mi vinci, sì che sia pieno di dubbio. E, s'egli è permesso dir parola di scherzo, sembrami tu rassomigli affatto e per la figura e pel resto alla torpedine di mare. Chè pur'ella chiunque le si accosti e la tocchi, fa cader nel torpore [20]; ed anco tu, mi pare, abbiami l'istesso effetto prodotto, tu m'abbia messo addosso il torpore. Chè proprio i' m'ho e l'anima intorpidita e la bocca, da non sapermi più che ti risponda. E sì che le mille volte i' ho fatto infiniti discorsi su la virtù, al cospetto di molti, e proprio bene, come parevami; ma questa volta i' non so che mi dire. E veramente cred'io savio consiglio, tu non vada fuori di qui, nè prenda il mare [20 bis]; perchè se straniero tu ti comportassi di questa guisa in un'altra città, saresti subito, come un fattucchiero, acciuffato.

SOCRATE. Tu se' un furbo, o Menone, e poco è mancato tu non mi ci prenda.

MENONE. Perchè mai, o Socrate?

SOCRATE. Perch'io intendo, per quale ragione tu mi hai comparato.

MENONE. Per che ragione tu credi?

SOCRATE. Ond'io ti compari alla mia volta a qualche cos'altro; ch'io so bene, come tutte le belle persone si godono a farsi rassomigliare: infatti ad esse profitta, perchè sempre belle, cred'io, son le imagini cui si ragguagliano i belli. Io invece non ti renderò paragone per paragone. Ma per me, se la torpedine, essendo ella stessa intorpidita, fa gli altri intor-

pidire, bene sta, io le assomiglio; se altrimenti, no. Perchè non è già che essendo io pienamente certo, faccia dubitar gli altri; ma anzi, essendo io stesso sopra modo dubbioso, i' fo' dubitare anco gli altri. Ed ora quanto alla virtù i' non so che la sia, laddove forse tu l'apprendesti a conoscere prima d'avvicinarmi, sebbene ora tu sia come tale che nulla ne sappia. Tuttavolta i' voglio esaminare e cercar teco che cosa la sia.

Capo XIV.

MENONE. E per che verso, o Socrate, farai tu la ricerca di ciò che affatto ignori che sia? E quale delle cose che ignori, ti proporrai a principio per instituir la ricerca? E s'anco si desse mai caso, tu la trovassi, come riconoscerai tu che è dessa una cosa che non hai mai conosciuto? (21)

SOCRATE. Intendo quello che tu vuoi dire, o Menone. Tu vedi però come sul discorso che metti innanzi, sia lungamente da disputare: sendo che per esso all'uomo non è dato di ricercare nè ciò che sa nè ciò che non sa: ch'e' non si metterebbe a cercare ciò che sappia, perchè lo sa, nè per esso ha d'uopo di ricerca veruna; nè tampoco ciò che non sa, perchè non sa quello che cercherebbe.

81.

MENONE. E non ti pare che questo discorso qui vada bene, o Socrate?

SOCRATE. A me no.

MENONE. Mi saprai dire perchè?

SOCRATE. Io sì; ho già inteso uomini e donne sapienti nelle cose divine.... (22).

MENONE. E che dicean essi?

SOCRATE. Vere e belle cose, a me pare.

MENONE. Quali dunque e chi sono che dicono di tali cose?

SOCRATE. Questi tali che così parlano, son sacerdoti e sacerdotesse, che si son presi pensiero d'essere in caso di dar ragione delle cose del lor ministerio; e così pure parla Pindaro con altri molti poeti, quanti sono di schiatta divina. Ciò ch'eglino dicono, è questo: ma tu pon mente, se ti paia che dicano il vero: dicon pertanto che l'anima dell'uomo sia immortale, e ch'ella or finisca di vivere, ciò che dicon morire, ed ora alla vita rinasca, ma che la non muoia mai. E per ciò stesso dover ella quanto più santamente nella vita condursi:

« Chè Persefone, a cui l'antico fallo
Abbia fatto pagar, dopo nov'anni
Alla superna luce
Del sol lo rende ed animato fallo;
Di quest'anime sono i re famosi
Per possanza gloriosi;
E d'esse sono i grandi
Che leveranno di sapienza 'l grido,
Cui in ogni tempo eroi
Puri e santi a sè invoca il popol fido » [23].

Capo XV. Così dunque immortale l'anima essendo, e più volte nata alla vita, e veduto avendo le cose di quassù e quelle dell'Ade e così tutte cose, nulla v'ha che non abbia appreso; onde non è meraviglia affatto che e per la virtù e per tutto il resto la si ricordi di quello che già prima abbia appreso. Sendo in fatti la universa natura stretta in congiunzione [24], e già prima avendo l'anima acquistate le cognizioni tutte quante, nulla vieta che, richiamata a mente una sola notizia, ciò che gli uomini chiamano apprendere, si ritrovi poi anche tutto il resto da chi coraggio abbia e di cercar non si stanchi. Chè di fatti ricercare ed apprendere è soltanto un ricordarsi. Nè quindi bisogna dar fede a quel tuo discorso tutto pieno di discussioni; chè esso ci ridurrebbe a starcene oziosi ed è buono per la gente molle, laddove questo invece ne fa laboriosi ed investigatori. Ed io per ciò, credendolo vero, voglio teco cercare quello sia la virtù.

Menone. D'accordo, o Socrate; ma come affermi tu che noi non impariamo, ma quello che si dice apprendere, è soltanto un ricordo? sapresti dimostrare come stia la cosa?

Socrate. I' te l'ho di già detto, o Menone, che tu sei un furbo; ed ora dimandi s'io ti sappia dimostrare, perchè affermi 82. che non esiste l'apprendere ma il ricordarsi, affinchè subito tu mi trovi in contradizione con me medesimo.

Menone. No per Giove, non già a questo fine i' te l'ho dimandato, o Socrate, ma come per uso. Però se tu puoi mostrarmi come sta ciò che dici, me lo dimostra.

Socrate. La non è cosa facile; tuttavia per te voglio fare ogni mia possa. Se non che de' molti servi che hai teco [25],

chiamamene uno, qual che tu voglia, perchè te ne dia in esso la prova.

Menone. Subito; vien qua.

Socrate. È egli greco e parla greco?

Menone. Appunto; nato in casa.

Socrate. Sta' bene attento, se ti paia ch' e' si ricordi, o che impari da me.

Menone. Io sarò tutto a te.

Capo XVI.

Socrate. Dimmi, ragazzo mio [26], conosci tu che questo qui è uno spazio quadrato?

Il Servo di Menone. Sì.

Socrate. Lo spazio quadrato è dunque quello che ha queste quattro linee qui tutte uguali?

Servo. Per l'appunto.

Socrate. E non ha egli uguali anco queste qui, condotte pel mezzo?

Servo. Sì.

Socrate. E non si potrebbe dare un altro spazio qual è questo, tanto maggiore quanto minore?

Servo. Certamente.

Socrate. Se dunque fosse questo lato qui di due piedi e di due quest' altro, di quanti piedi sarebbe l'intiero spazio? Pensavi su: se da questo lato fosse di due piedi e da quest' altro d' un piede solo, lo spazio non sarebbe d' una volta sola due piedi?

Servo. Sì.

Socrate. Ma essendo anche da questo lato di due piedi, e' non è dunque di due volte due?

Servo. È.

Socrate. E' diventa dunque di due volte due piedi.

Servo. Sì.

Socrate. Quanto fann' ora due volte due piedi? fa 'l tuo conto e rispondi.

Servo. Quattro, o Socrate.

Socrate. E non potrebbe darsi un altro spazio che fosse il doppio di questo, ma pur sempre tale che avesse cioè tutti quattro i lati uguali come l' ha questo qui?

Servo. Sì.

SOCRATE. E di quanti piedi sarà allora?

SERVO. Di otto.

SOCRATE. Or bene; ingegnati di dirmi quanto sarà lungo ciascun lato di quello? questo è di due piedi; quanto dunque quello dell'altro che è il doppio?

SERVO. Manifestamente, o Socrate, che sarà lungo il doppio.

SOCRATE. Tu vedi, o Menone, ch' i' non gl'insegno nulla, ma gli fo soltanto tutte queste dimande? ed egli ora si crede sapere, qual è il lato onde si avrebbe un quadrato di otto piedi: non pare anco a te?

MENONE. Certo.

SOCRATE. Lo sa egli però?

MENONE. No davvero.

SOCRATE. E' crede però che venga da una linea doppia.

MENONE. Sì.

Capo XVII. SOCRATE. Or guarda com' e' si ricordi appunto nell'ordine in cui bisogna ricordarsi. Dimmi un po': da un lato lungo il 83. doppio, di' tu che venga lo spazio doppio? io intendo dir questo: non che sia lungo da questo lato lì e corto da quest'altro lato, ma da tutte le parti sia uguale a questo qui primo, il doppio dell'altro, di otto piedi: or di' se ti pare, che verrà dal doppio lato?

SERVO. A me pare che sì.

SOCRATE. E questo lato non diviene il doppio di quest'altro qua, se gliene aggiungiamo un altro da questa parte che qua?

SERVO. Certamente.

SOCRATE. Da questa linea qui dunque tu di' che si verrà a costruire una superficie di otto piedi, se sieno tutte quattro uguali?

SERVO. Sì.

SOCRATE. Ebbene tiriamone quattro uguali a questa: non è questa la superficie che tu di' d'otto piedi?

SERVO. Appunto.

SOCRATE. E in essa non se ne trova altre quattro, ciascuna delle quali è uguale a questa che misura quattro piedi?

SERVO. Sì.

Socrate. Quant'è grande adunque? non è dessa quattro volte tanto?

Servo. Senza dubbio.

Socrate. E non è 'l doppio ciò che è quattro volte tanto?

Servo. No per Giove.

Socrate. E dunque quante volte grande?

Servo. Quadruplo.

Socrate. Dalla linea doppia adunque, il mio ragazzo, non si ha già uno spazio doppio, ma quadruplo.

Servo. Tu di' giusto.

Socrate. Perchè quattro via quattro fa sedici: no?

Servo. Appunto.

Socrate. E l'ottuplo da che lato sarà formato? da questa qui non si forma il quadruplo?

Servo. D'accordo.

Socrate. Ma lo spazio di quattro piedi non si forma da quella linea lì, che è la metà di questa?

Servo. Sì.

Socrate. Ebbene; la superficie di otto piedi non è 'l doppio di questa e la metà di quest' altra?

Servo. Precisamente.

Socrate. Non si formerà dunque d' una linea più lunga di questa qui o più corta di quest' altra qua? no?

Servo. Parmi che sì.

Socrate. Bravo! rispondi sempre ciò che ti par veramente; e dimmi: questa qui non era di due piedi e di quattro quest' altra?

Servo. Sì.

Socrate. Bisognerà dunque che il lato d' una superficie d' otto piedi sia maggiore di quella di due piedi e minore di quest' altra di quattro.

Servo. Bisogna che sia così.

Socrate. Ingegnati dunque di dirmi quanto la debba esser lunga.

Servo. Tre piedi.

Socrate. Se dunque l' ha da essere di tre piedi, non avremo che da aggiungere la sua metà a questa linea che qui e sarà

così di tre piedi; due infatti son questi ed uno che se ne aggiunge. E da quest'altra parte ugualmente: due questi e poi ancora uno; e viene così lo spazio che dici.

SERVO. Sì.

SOCRATE. Ma se di qui la figura ha tre piedi e tre da quest' altro lato, tutta la figura viene ad essere di tre volte tre piedi.

SERVO. E' pare.

SOCRATE. Tre volte tre quanti piedi fa?

SERVO. Nove.

SOCRATE. E lo spazio doppio di quanti piedi doveva essere?

SERVO. Di otto.

SOCRATE. Lo spazio dunque di otto piedi non risulta da una linea di tre piedi.

SERVO. No certo.

SOCRATE. Da quale adunque? studiati di dirmelo esattamente.
84. E s'anco non vuoi fare 'l conto, accennami da quale.

SERVO. Ma per Giove, o Socrate, ch' i' non lo so.

Capo XVIII. SOCRATE. Vedi tu, Menone, come per questo verso è costui andato innanzi con la reminiscenza? In sul principio costui ignorava, quale fosse il lato d'una superficie d'otto piedi, come non lo sa nemmen ora, ma pur si credea di saperlo e rispondeva franco, non credendo d'avere a dubitare. Ora invece conosce già d'essere nell'incertezza, e, non sapendo, non crede nemmen di sapere.

MENONE. Giusto ragioni.

SOCRATE. E' non si trova dunque meglio che prima a rispetto della cosa che ignorava?

MENONE. Parmi anche questo.

SOCRATE. Mettendogli dunque addosso il dubbio e 'l torpore (27), come fossi la torpedine, gli abbiam noi fatto qualche cosa di male?

MENONE. Parmi che no.

SOCRATE. Parmi anzi che abbiam fatto qualcosa, perch' ei giunga a trovare, come la sta la cosa; perchè adesso e' cercherà con piacere non sapendo, mentre prima con ogni facilità e dinanzi a molti e per più fiate avrebbe creduto di dire il vero, dicendo dell' area doppia che ha bisogno d'avere doppio in lunghezza il lato.

Menone. E' pare.

Socrate. Or credi tu ch' e' si sarebbe messo a cercare ed imparare ciò che si credeva di sapere pur nol sapendo, se prima non fosse caduto nel dubbio, accorgendosi di non sapere e sentendo desiderio di saper veramente?

Menone. Parmi che no, o Socrate.

Socrate. Dall'essere intorpidito egli ha dunque avuto profitto.

Menone. Sembrami.

Socrate. Pon mente adesso, com' egli movendo da questo dubbio, e con me la ricerca facendo e' ritroverà il vero, non altro ch' io l' interroghi non già ch' i' gl' insegni. Sta bene in guardia, se tu non mi colga in fallo insegnandogli o spiegandogli qualche cosa, anzi che andar dimandando quello ch' e' pensa.

E tu di' su: questa superficie qui non è dessa di quattro piedi? intendi? Capo XIX.

Servo. Sì.

Socrate. Se ad essa aggiungiamo quest' altra uguale?

Servo. Sì.

Socrate. E ad esse due quest' altra terza pur uguale?

Servo. Sì.

Socrate. Per far piena la figura, non potremo aggiungere anche quest' altra qui nell' angolo?

Servo. Sicuro.

Socrate. Ora tutto questo non fa quattro spazi uguali tra loro?

Servo. Sì.

Socrate. E dunque? tutto questo spazio quante volte è grande quest' altro?

Servo. È il quadruplo.

Socrate. Ma a noi occorreva di fare il doppio: non te ne ricordi?

Servo. Appunto.

Socrate. Ma questa linea che va da un angolo all' altro angolo, non taglia essa in due ciascuna di queste figure? 85.

Servo. Sì.

Socrate. E non sono qui quattro linee uguali che comprendono questo spazio?

Servo. E' ci son bene.

Socrate. Or guarda: quant' è egli questo spazio che qui?

Servo. I' non so dirlo.

Socrate. Di questi quattro quadrati però non ha tagliato la metà di ciascuno cadauna linea al di dentro? non ti pare che sia così?

Servo. Di certo.

Socrate. Quanti dunque di tali spazi havvi qua entro?

Servo. Quattro.

Socrate. E quanti in quest' altro?

Servo. Due.

Socrate. Come sta il quattro al due?

Servo. È 'l doppio.

Socrate. Questo dunque di quanti piedi è?

Servo. D' otto piedi.

Socrate. E da che linea è formato?

Servo. Da questa.

Socrate. Dalla linea che si stende da un angolo all' altro del quadrato?

Servo. Sì.

Socrate. Or bene i dotti chiamano questa linea diagonale; tanto che chiamandola con questo nome anche noi, secondo che tu di', o servo a Menone, dalla diagonale si formerebbe lo spazio doppio.

Servo. Per l' appunto, o Socrate.

Capo XX. Socrate. Che te ne pare, o Menone? ha egli risposto una volta sola che non dicesse ciò che proprio pensava?

Menone. No; sempre di suo.

Socrate. E pure nol sapeva, come poco innanzi abbiam detto.

Menone. Vero.

Socrate. Queste tali opinioni erano dunque insite in lui o no?

Menone. Certo.

Socrate. In chi ignora dunque, qualunque sia la cosa che ignora, sono insite opinioni vere di ciò che ignora?

Menone. Così pare.

Socrate. Ed ora, come un sogno, queste stesse opinioni si ridestano in lui; e se uno gli faccia spesso e ripetutamente le stesse dimande, tu intendi che finirebbe coll'averne una conoscenza piena ed esatta come un altro qualunque.

Menone. Pare che sì.

Socrate. Nessuno adunque insegnandogli, per via di sole interrogazioni apprenderebb' egli traendo fuori la scienza di dentro a sè stesso?

Menone. Sì.

Socrate. E questo trar fuori la scienza da sè stesso di dentro sè stesso non è ella la reminiscenza?

Menone. Appunto.

Socrate. E la scienza che costui oggi possiede, non dovè o già acquistarla una volta, ovvero averla posseduta per sempre?

Menone. Di certo.

Socrate. Ma s' e' l' ha posseduta sempre, avrebbe dovuto sempre esser sapiente; ovvero se l' ha acquistata una data volta, certo che in questa vita e' non l'avrà conseguita. Forse che qualcuno gli ha insegnato la geometria? Eppure e' farebbe l'istesso per la geometria tutta quanta e così pure per le altre scienze tutte. Sarà dunque a credere che qualcuno gli abbia tutto insegnato? Giustizia vuol che tu il sappia, da che t' è nato e cresciuto in casa.

Menone. Ma i' son certo che non l' ha ammaestrato nessuno.

Socrate. Ha però o no cotestui queste cognizioni?

Menone. E' pare incontestabile, o Socrate.

Socrate. Ma s' e' non l' ha in questa presente vita acquistate, non è egli manifesto che in qualche altro tempo e' l'ebbe e l'apprese? Capo XXI. 86.

Menone. Pare.

Socrate. E questo tempo non sarà quello nel quale egli non era per anco uomo?

Menone. Sì.

Socrate. Se sia dunque in un dato tempo, e in quello appunto quand' e' non era per anche uomo, che in lui saranno entrate queste vere opinioni, le quali, ridestate per l'interrogazione, addivengono cognizioni, l'anima di lui non sarà ella

in possesso della cognizione per sempre? certo che o ella la possiede sempre, o ch' e' non è uomo.

MENONE. E' pare.

SOCRATE. E non è egli pur vero che se nell'anima nostra è insita la verità delle cose, l'anima stessa avrà da esser immortale, sì che tu debba con ogni fiducia ciò che ora ti trovi a ignorare, vale a dire ciò onde ora la reminiscenza non hai, da metterti a ricercare e a richiamare alla mente?

MENONE. Parmi che tu ragioni diritto, o Socrate, ma non so poi dirne il perchè.

SOCRATE. Veramente anco a me, o Menone, pare l'istesso: quanto al resto i' non lo vorrei asseverantemente affermare; ma che noi stimando d'avere a far la ricerca di ciò che uno ignori, addiverremo migliori e più forti e men infingardi di quello che se ritenessimo non esser possibile di trovarlo e quindi non doversi cercare, questo sì ch' io lo vorrei sostenere, se fossi buono a tanto, e con le parole e co' fatti.

MENONE. Ed anche questo mi sembra ben detto, o Socrate.

Capo XXII. SOCRATE. Vuoi dunque, da che siamo d'accordo, s'abbia da ricercare ciò che uno non sa, che ci mettiamo insieme alla ricerca di quello che sia la virtù?

MENONE. Appunto. Se non che, o Socrate, di gran lunga più volentieri quello che t' ho dimandato da prima vorrei considerare e sentirti trattare, se cioè abbiamo da applicare alla virtù, come a cosa che possa insegnarsi, o quasi sia tale, che, vuoi naturalmente o vuoi per qualche altro modo, dall'uomo s'acquisti.

SOCRATE. Veramente, o Menone, s'io avessi autorità non soltanto sopra di me ma anco sovra di te, noi non ci metteremmo a considerare se la virtù possa o no insegnarsi prima che ricercato non avessimo quel che ella si sia. Ma da che tu non t'adoperi per esercitare sopra te stesso imperio veruno affin d'esser libero, ma anzi la fai da superiore a me e mi comandi, io ti compiacerò. Che è egli in fatti da fare? Sembra dunque che noi dovremo metterci a considerare quale sia ciò che non sappiamo ancora che sia. Ma almeno rimetti qualche poco del tu imperio sovra di me, e concedi che per via d'ipotesi cons

deriamo s' ella si possa insegnare o per qual altro modo s' acquisti. E quand' io dico per via d' ipotesi, dico al modo che spesso praticano i geometri, quando si dimanda loro per esempio d' una figura, se sia possibile in un dato circolo inscriverla come triangolo: un d' essi in tal caso ci risponderebbe: i' non so se questo sta; ma i' la prendo per un' ipotesi in quanto giova alla soluzione presente. Se questa figura è tale che su le sue linee date descrivendo un cerchio avanzi tanto spazio quanto sia quello della figura inscritta, parmi si ottenga un resultato, e oppostamente un altro se ciò non sia possibile, accada: posta questa ipotesi adunque, voglio dirti quanto risulta dalla inscrizione della figura nel cerchio, e se la sia possibile o no (28).

87.

C. XXIII.

All' istesso modo dunque anco noi quanto alla virtù, da che non sappiamo nè che sia nè quale si sia, per via d' una ipotesi esaminiamo s' ella può o no insegnarsi, ragionando di questa maniera: se la virtù è tale o tal altra cosa a rispetto dell' anima, sarà ella insegnabile o no? E in primo luogo s' ella è a rispetto dell' anima diversa da quel che è la cognizione, forse che potrà o no insegnarsi, ovvero, come dicevamo or ora, da richiamarsi a memoria? che già qualunque usiamo di queste due locuzioni, a noi non monta: ma dunque la si può essa insegnare? o piuttosto non egli chiaro ad ognuno che l' uomo null' altro apprende all' infuori delle cognizioni?

MENONE. A me pare che sì.

SOCRATE. Ma se all' incontro la virtù è una scienza, è manifesto che la si potrà insegnare.

MENONE. Senza dubbio.

SOCRATE. No' ce ne siam levati come vedi con poco, perchè, se la è una cosa, la si potrà insegnare, se la è un' altra, no.

MENONE. Per l' appunto.

SOCRATE. Ma ora, parmi che bisognerà esaminare ciò che ne conseguita: se la virtù sia scienza o qualche cosa dalla scienza diversa.

MENONE. E a me pure, sembra, che questo fosse da considerarsi in appresso.

SOCRATE. Ma e che? non abbiam noi detto la virtù essere un bene; e questa ipotesi non tiene ella che la sia un bene?

MENONE. Certissimamente.

SOCRATE. Se dunque si dà un bene che sia separato dalla scienza, potrà anco darsi che la virtù non sia scienza; ma se non v'ha bene che nella scienza non sia compreso, noi avremo ogni buona ragione per conghietturare che la sia in qualche modo scienza.

MENONE. Così è.

SOCRATE. Di più egli è per la virtù che siam buoni?

MENONE. Sì.

SOCRATE. E se buoni, utili; perchè tutto ciò che è buono, è utile; no?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Dunque anco la virtù è qualcosa d'utile?

MENONE. Con queste premesse, per forza.

Capo XXIV

SOCRATE. Consideriamo ora, prendendole ad una ad una, le cose che ci son utili: la salute, mettiamo, e la forza, e la bellezza e la ricchezza ancora: queste ed altre tali cose noi le diciamo utili: no?

MENONE. Di certo.

SOCRATE. Ma quest' istesse noi diciam pure che qualche volta ci nuocono: la pensi tu pure così od altrimenti? 88.

MENONE. No: io la penso al modo medesimo.

SOCRATE. Or guarda dunque in virtù di che ciascuna di queste cose ci sia utile e in virtù di che la ci nuoca; non ci giovan elleno quando facciasene retto uso, e quando uso non retto, ci nuocono?

MENONE. Per l'appunto.

SOCRATE. Prendiamo inoltre in esame ciò che è proprio dell'anima. Da' tu nome di temperanza a qualcosa, e di giustizia, e di fortezza, e d'apprendere prontamente, e di memoria, e di generosità, e simiglianti?

MENONE. Certo che sì.

SOCRATE. Vedi però come tra esse quelle che non sono scienza, ma dalla scienza diverse, mentre alcune volte ci nuocono, tal altra volta ci giovano? com'è per esempio della fortezza, che se non è accompagnata dalla saggezza, divien audacia. In fatti quando l'uomo senza saggezza abbia ardi

mento, non n' ha danno, e quando con saggezza sia ardito, vantaggio?

Menone. Sì.

Socrate. E non è lo stesso per la temperanza e per la prontezza dell'apprendere? Ciò che secondo ragione s'apprende e si mette a suo luogo, torna a profitto; dove che quello che dalla ragione è lontano, nuoce.

Menone. Così appunto.

Socrate. In una sola parola quindi tutti gli atti e le passioni dell'anima, quand' abbiano a guida la ragione, non finiscono alla felicità, e quando la dissennatezza abbiano a guida, al contrario di quella?

Menone. E' pare.

Socrate. Se dunque la virtù è qualche cosa che all'anima s'appartiene, e per ciò stesso è necessariamente utile in sè medesima, la dovrà essere il buon senno, se tutte quante le qualità dell'anima in loro stesse e per loro stesse non sono nè utili nè dannose, ma secondo che s'accompagni loro il senno ovvero se ne disgiunga, dannose riescono o profittevoli. Ma secondo questo ragionamento pertanto, la virtù essendo utile, deve consister nel senno.

Menone. Così pare anco a me.

Capo XXV.

Socrate. Che anzi, eziandio per le altre cose che or ora abbiam detto, come la ricchezza e simiglianti, buone talora e talora dannose, come pel resto il senno è la guida dell'anima; e desso per ciò non renderà profittevoli le affezioni dell'anima, dove che la dissennatezza dannose? E così dove l'anima rettamente ne usi e sovr'esse imperi, le farà profittare, dove no, le torneranno dannose?

Menone. Sicuramente.

Socrate. Ma ben ne governa l'animo saggio, e a casaccio il dissennato.

Menone. Così è.

Socrate. Non si potrà dunque dire in generale che tutto ciò che all'uomo si appartiene, per essere buono ha da dipender dall'anima, e tutto ciò che all'anima s'appartiene, dalla saggezza? e a questa misura la saggezza sarebbe l'utile; perchè non abbiamo già detto che la virtù è utile?

89.

Menone. Appunto.

Socrate. Direm dunque che la virtù è la saggezza: ma la virtù tutta quanta, ovvero una qualche parte?

Menone. Parmi, o Socrate, che tutto questo sia ragionato benissimo.

Socrate. E s' è così, i buoni non sarebbero tali per natura.

Menone. Parmi che no.

Socrate. Perchè ne verrebbe questo press'a poco: se i buoni fosser da natura tali, si dovrebbe trovar tra di noi chi distinguesse tra' fanciulli i buoni di natura; e noi prendendoli dalle mani di coloro che tali ce li discoprissero, li porremmo in custodia nell'acropoli, sotto sigillo ben più rigoroso, che non si faccia per l'oro [29], perchè nessuno li avesse a guastare, ma poichè fosser venuti in età, addivenissero da adoperare per le cose di Stato.

Menone. E' saria il caso probabile.

Capo XXVI

Socrate. Se dunque gli uomini buoni non son da natura, buoni addivengono per via dell'apprendere.

Menone. Di necessità mi pare; e quindi è manifesto, o Socrate, secondo la ipotesi ammessa, che se la virtù è scienza, la si può insegnare.

Socrate. Forse che sì, per Giove; ma temo non abbiam fatto bene ad ammetterlo.

Menone. Eppure parevami un momento fa che avessimo ragionato diritto.

Socrate. Ma non in quel momento soltanto e' doveva sembrarci che stesse a dovere; sì ora eziandio, ed ugualmente sempre, se la cosa era da stare in gambe.

Menone. Che è dunque? Per quale considerazione mai tu disapprovi, nè vuoi credere la virtù sia scienza?

Socrate. Io tel dirò, o Menone; ch' ella possa insegnarsi, se è scienza, io non disdico già, quasi non sia stato dimostrato a dovere: ma ch' ella però non sia scienza, guarda s' i' non abbia ragion di non credere. Dimmi un po' infatti: se una qualunque cosa, non la virtù soltanto, possa insegnarsi, non ne viene di necessità che ve n'abbiano maestri e discepoli?

Menone. Parmi che sì.

Socrate. Che se poi all'incontrario non ve n'abbia nè maestri nè discepoli, retta conghiettura faremmo conghietturando la non sia cosa che possa insegnarsi?

Menone. Sì certo; e ti par egli non v'abbiano maestri della virtù?

Socrate. Io almeno per più fiate cercandone e facendo di tutto per trovare se ve ne avesser maestri, non son mai riuscito a trovarne; e sì che a ben molti i' n' ho fatto dimanda e a que' tali massimamente che credeva dovessero averne più pratica. Ed anco in questo momento, o Menone, opportunamente ci si è venuto a metter da canto Anito (30), cui chiameremo a parte di questa ricerca. E con buona ragione il faremo; primieramente perchè Anito qui è figlio d'un padre ricco e sapiente, di Antemione, il quale non divenne già ricco ad un tratto, o perchè gli avesse regalato qualcuno, com' è accaduto di quell'Ismenia da Tebe che ha avuto di questi giorni le ricchezze di Policrate (31), ma sì se le è guadagnate con la sapienza sua e la sua industria, e anco pel resto non pare sia un di que' cittadini superbi, tronfi e arroganti, ma anzi è modest'uomo e bene ordinato; inoltre egli ha cresciuto su ed allevato bene suo figlio, secondo che pare alla gran moltitudine degli Ateniesi (32); al meno lo eleggono alle magistrature maggiori. Ed è appunto con uomini di questa fatta qui che s'ha da far la ricerca, se v' abbiano o no maestri della virtù e chi essi si siano. 90.

C. XXVII. Or dunque, o Anito, anco tu mettiti insieme con me e con Menone il tuo ospite, a fare intorno a ciò la ricerca, quali i maestri ne siano. E per questo verso che qui la considera: se noi volessimo che Menone nostro riuscisse un buon medico da chi lo manderemmo noi a scuola? non forse da' medici?

Anito. Appunto.

Socrate. E se lo volessimo un bravo calzolaio, nol manderemmo da' calzolai?

Anito. Sì.

Socrate. E così pure pel resto?

Anito. Di certo.

Socrate. Or bene, rispondimi ancora una volta a quest'al-

tra dimanda: mandandolo a scuola de' medici, abbiam detto che lo indirizzeremmo bene per farne un medico; ma forse, ciò dicendo, no' intendiamo di dire, che useremmo saviamente mettendolo in disciplina sotto coloro che di questa arte fan professione, piuttosto che sotto altri che no, e per ciò stesso ne richieggon mercede, dichiarandosi maestri a chiunque s'appresenti loro e voglia da essi imparare? Non è per queste considerazioni qui che lo metteremmo a ragione nella lor disciplina?

Anito. Sì.

Socrate. E non sarebbe l'istesso anco pel suono della tibia e per ogni altra disciplina? Ella è grande stoltezza che chi di uno qualunque si proponga fare un suonatore di tibia, nol voglia mettere in disciplina sotto a coloro che promettono d'ammaestrarlo, e che per ciò esigono una mercede, ma invece dia ad altri molestie, cercando ch'egli apprenda da essi, i quali nè si dan per maestri, nè hanno discepoli in quella disciplina, che noi ci prefiggiamo abbia da imparare da loro cui lo mandiamo. Non ti sembra che la sarebbe pure la molto irragionevole cosa?

C. XXVIII. Anito. A me sì, per Giove; e per di più ignoranza (33).

Socrate. Dritto ragioni. Or dunque tu puoi insieme con me

91. deliberare quanto a Menone qui, l'ospite nostro. Costui, vedi, o Anito, già da un pezzo mi va dicendo che ha gran vaghezza di quella sapienza e virtù, per la quale si fa buon governo e della casa propria e dello stato, a' propri genitori si rende onore, e si sa accogliere e accomiatare cittadini e stranieri nel modo che ad un uomo per bene è conveniente (34). Or per cotale virtù guarda un po', mettendolo nella disciplina di chi lo indirizzeremmo a dovere. Certo, secondo il discorso che abbiamo ora tenuto, di coloro che si professano maestri della virtù e s'offrono pronti ad ammaestrare chiunque degli Elleni n'abbia vaghezza, stabilendo ed esigendo una mercede per ciò.

Anito. E chi son essi, a cui accenni, o Socrate?

Socrate. Certo intendi anche tu che questi sono coloro i quali si chiaman Sofisti.

Anito. Per Eracle, parla meglio, o Socrate; chè nè con-

giunto, nè consanguineo, nè amico, nè cittadino, nè straniero colga mai tanta insania da andare a farsi rovinar da costoro; ch' eglino son proprio la corruzione e la peste di chi li accosta [35].

C. XXIX.

Socrate. Che di' tu mai, o Anito? eglino soli dunque tra quanti fan professione di saper giovare altrui, tanto son da gli altri diversi che non solo ad essi non giovan di fatto, come gli altri fanno, se uno ad essi commettasi, ma anzi tutt' il contrario, ne mandano in ruina? e di tale servigio pubblicamente esigon mercede? In verità ch' i' non ti so prestar fede. Ch' io mi so bene come un certo Protagora [36] con questa sapienza qui s' è guadagnato ricchezze maggiori che non Fidia, il quale pure compì così stupendamente bell'opere, ed altri dieci statuari oltre a lui; e proprio tu di' qualche cosa di mostruoso, perchè, mentre coloro che rassettan le scarpe vecchie e ci rattoppan le vesti, non passerebbero trenta giorni, senza che ce ne avvedessimo, ove ci consegnassero in peggiore stato di quello in che l'ebber da noi, le scarpe e le vesti, e se così facessero, in breve morrebber di fame; Protagora invece, sarebbe all'Ellade intiera sfuggito, come guastasse quanti s'accostavano a lui e rimandasseli peggiori che non li avea ricevuti per più che quaranta anni; da che io credo ch' egli sia morto intorno a' settanta anni, avendone passati ben quaranta in quest' arte; e in tutto questo tempo non ha cessato mai di godere ottima fama sino a questo presente giorno; nè solo Protagora, ma ancora altri ben molti, alcuni di tempo a lui anteriori, altri anc' oggi viventi. E che direm dunque, ch' eglino scientemente ingannassero e i giovani corrompessero, o che non se ne siano nemmeno essi stessi avveduti? e crederem noi di tanta follia presi costoro, cui v' ha pure chi estima i più sapienti tra gli uomini?

92.

XXX.

Anito. Ad esser presi dalla follia, o Socrate, v' ha un bel tratto; sì piuttosto i giovani che ad essi pagan danaro; e più ancora che questi i parenti che loro li affidano; e sopra tutti poi le città che li lasciano entrare ed uscire a posta loro, vuoi che sia cittadino o vuoi straniero quegli che si mette ad esercitare quest' arte.

Socrate. Di', Anito, che forse t'ha fatto ingiuria qualcuno di questi sofisti, perchè tu l'abbia tanto fitta con essi?

Anito. No, per Giove, ch'io non mi son trovato mai con nessuno di essi, nè li lascerei accostare a nessuno de' miei.

Socrate. Tu se' dunque ignaro affatto di cotal gente?

Anito. E così lo sia sempre!

Socrate. Che sai tu dunque, o egregio, di ciò, se sia un bene in sè od un male, quando non n' hai veruna esperienza?

Anito. Io 'l so benissimo e so di certo chi son essi, li abbia o no avuti in pratica.

Socrate. Tu se' forse un indovino, o Anito? Perchè, al tuo dire, che ne sapessi altrimenti farebbemi gran meraviglia; ma già noi non trattavamo di questi, quali essi si siano, e da quali frequentando Menone potrebbe riuscire un tristo: chè di tal risma, se così ti piace, sian pure i sofisti. Ma tu quegli altri ci accenna e rendi buon servigio a questo tuo amico dalla parte del padre, dicendogli, con chi frequentando in una sì gran città e' potrà addivenire famoso per la virtù, onde or ora teneva discorso.

Anito. E perchè non glielo hai detto tu stesso?

Socrate. Ma quelli ch' io mi credeva in ciò i maestri, i' li ho nominati e non ci ho azzeccato, secondo che tu la pensi; e forse diritto tu pensi. Dunque, tu pure, per la tua parte, di', da chi abbia da andare tra gli Ateniesi. Di' 'l nome che vuoi.

Capo XXXI. Anito. Che bisogno c' è che sia pronunziato il nome d' un uomo? con qualunque degli Ateniesi onesti e' l'abbia da fare, non ve n' ha un solo che non sia per renderlo migliore di quello che i sofisti farebbonlo, ove ad essi dia ascolto.

Socrate. Che forse questi tali onesti da per sè divenner cotali, non mettendosi nella disciplina d'alcuno, mentre son 93. tuttavia buoni d'insegnare altrui ciò ch' eglino non appreser da gli altri?

Anito. Anch'essi, cred' io, da' loro predecessori hanno appreso, i quali erano onesti. E non ti pare molti uomini da bene vi siano stati in questa città?

Socrate. A me sì, o Anito, e parmi v'abbiano qui ben molti, abili per le cose di stato, e che ancora ve ne siano stati di

più che ora non sono; ma dunque v'ebbero ancora de' bravi maestri di questa loro virtù? perchè è questo intorno a cui versa il nostro discorso: non già se qui v'abbiano o no uomini onesti e da bene, nè se per lo passato vi furono, ma da un pezzo andiamo cercando se possa insegnarsi virtù. Ed essendoci questa ricerca proposti, or ricerchiamo, se gli uomini virtuosi e d'oggi e del tempo passato questa stessa virtù, ond' hanno lode, la sappiano trasmettere altrui, o se sia tale che dall'uno all'altro non si trasmetta, nè uno la riceva dall'altro. Questo è che omai da un bel pezzo Menone ed io andiamo cercando.

C. XXXII.

Or tu, dietro al tuo proprio ragionamento, considera: non di' tu che Temistocle è stato uomo virtuoso?

Anito. Io sì e sopra tutti.

Socrate. E quindi ch' e' fu pur buon maestro, se v' ebbe mai maestro della sua propria virtù.

Anito. Penso che sì, se 'l voleva.

Socrate. E credi tu ch' egli non abbia voluto far virtuosi anco gli altri e massimamente il figliuolo suo? pensi forse ch' egli avrebbe potuto portargliene invidia, e non trasmettergli la virtù, per la quale era egli medesimo commendabile? Non ha' tu sentito narrare che Temistocle fece buon cavaliero Cleofanto suo figlio? E' si teneva dunque saldo a cavallo e da cavallo saettava diritto ed altre molte meraviglie faceva, che gli aveva insegnato, rendendolo sapiente in tutte quelle cose ond' ebbe buoni maestri. Non ha' tu sentito di tali racconti da' nostri vecchi?

Anito. Sì, ch' i' li ho uditi.

Socrate. Nessuno dunque potrebbe dire che quel figliuolo fosse d'indole cattiva.

Anito. Forse no.

Socrate. E allora? che Cleofanto figliuolo di Temistocle sia però riuscito commendabile e sapiente in ciò stesso in che lo fu 'l padre suo, l' ha' tu mai sentito dire da giovine o da vecchio nessuno?

Anito. No davvero.

Socrate. Potremo noi credere, ch' egli abbia voluto il suo

figliuolo educare, ma quanto a ciò, ond' egli era un sapiente famoso, non averlo voluto fare punto migliore degli altri che aveva d'attorno, nel caso che la virtù possa insegnarsi?

ANITO. Forse che non è a credersi per Giove.

C. XXXIII. SOCRATE. E pur tal è il maestro della virtù che tu medesimo ammetti essere stato tra' primi in passato. Ebbene prendiamone a considerare un altro, Aristide di Lisimaco: costui non ammetti tu sia stato virtuoso?

94.

ANITO. Io sì e di molto.

SOCRATE. Or egli al figlio suo Lisimaco, per tutto ciò onde s'avevan maestri, dette la più eletta educazione che avesse mai Ateniese; ma ti pare per questo ch' e' l'abbia fatto superiore a qualunque altro si sia? Tu ti se' trovato con lui e conosci che uomo egli sia. E se vuoi Pericle; quell'uomo di sì ammiranda sapienza, tu sai pure che ha allevato due figli Paralo e Santippo....

ANITO. So bene.

SOCRATE. Questi, come tu sai, e' li ha fatto ammaestrar cavalieri che non la cedono a verun altro degli Ateniesi, ed ugualmente li fe' instruir nella musica, nella ginnastica e nelle altre cose che sono del dominio dell'arte, da non esser secondi a nessuno; non avrà dunque voluto farne degli uomini virtuosi? Certo che sì, cred' io, che 'l voleva; ma la non era cosa che s'insegnasse. E perchè tu non creda che solo pochi Ateniesi e così da poco siano stati a ciò impotenti (37), considera, che anche Tucidide (38) ha allevato due figli Melesia e Stefano, e come furono in tutto il resto educati, così nella lotta gli altri tutti avanzarono ad Atene: perchè l'uno affidò a Santia e l'altro ad Eudoro; i quali passavano allora per quelli che meglio lottassero: non te ne ricordi?

ANITO. Sì, l' ho sentito dire.

C. XXXIV. SOCRATE. Non è egli così manifesto, che se Tucidide fece i figliuoli suoi ammaestrare in quelle cose ad apprender le quali grossa spesa necessitava, non avrebbe negletto che ammaestrati fossero in ciò che nulla costava ad apprendere, addivenire cioè uomini virtuosi, se pur avesse potuto insegnarsi? Forse che anche Tucidide era un da poco, nè aveva amici numerosissimi

tra gli Ateniesi e tra gli alleati? Ma egli era di grande casata e larghissimamente poteva nella città e tra tutti gli Elleni, tanto che, se avesse potuto insegnarsi, trovato avrebbe chi i figliuoli suoi avrebbe reso migliori, vuoi qui in paese o vuoi di fuori, ov' egli stesso per le cure di stato non avesse avuto ozio da ciò. Ma egli era veramente, o Anito dolcissimo, che la virtù non s' insegna.

Anito. O Socrate, tu fa' presto, mi pare, a dir mal della gente; ed io vorrei consigliarti, se tu mi dessi ascolto, a star bene in guardia. Perchè se anche in altre città è più presto fatto del male che non del bene agli altri, in questa qui poi di certo. E pensomi che anco per tuo proprio conto tu l' abbia a sapere [39]. 95.

Socrate. O Menone, Anito mi pare se la prenda a torto; nè me ne maraviglio. Ch' egli si crede per prima cosa ch' i' dica male di questi uomini, e poi egli stesso si ritiene del numero. Ma quand' egli una qualche volta intenderà che cosa sia il dir male, cesserà di prendersela come fa: ora e' l' ignora. Ma dimmi un po' tu: non sono anco tra voi uomini virtuosi? C. XXXV.

Menone. Di certo.

Socrate. E dunque? che s' offron per questo maestri a' giovani, e ammettono d' esser maestri e che la virtù possa insegnarsi?

Menone. No per Giove, o Socrate, ma ora tu sentiresti dir loro che la s' insegna ed ora no.

Socrate. E direm noi che ne sian maestri costoro, quando nè meno intorno a ciò son d' accordo?

Menone. Non mi pare, o Socrate.

Socrate. E dunque? questi tali sofisti che soli pure si annunziano tali, ti paion dessi maestri di virtù?

Menone. Questo appunto io lodo massimamente in Gorgia, che tu nol senti far mai di queste tali professioni, ma anzi e' se la ride degli altri, quand' ha notizia che facciano tali promesse. Quanto a sè egli stima d' esser buono a far gli altri abili nel dire [40].

Socrate. Non ti par dunque, che i sofisti ne sian maestri?

MENONE. I' non so che ti dire, o Socrate; ma sono al caso stesso degli altri; ora mi sembrano ed ora no.

SOCRATE. Tu sai ancora che non è soltanto a te e agli altri politici che la virtù ora sembra possa insegnarsi ora no, ma anco 'l poeta Teognide sai tu che dice l'istesso?

MENONE. In quali versi?

C. XXXVI. SOCRATE. Nell'elegia, dove dice:

« Non conversar co' rei, ma sempre a' buoni
Attaccati e con loro mangia e bevi,
E con lor siedi; e a quei fa di piacere
C' han gran potenza; chè da' buoni buone
Cose tu apprenderai; ma se co' rei
Sì ti mescolerai, tu quello ancora
Senno che ti ritrovi, perderai » (41).

Tu vedi che in questi versi e' parla della virtù come la si potesse insegnare.

MENONE. Veramente e' pare.

SOCRATE. E altrove cambiando alcun poco:

« Se all'uom potesse farsi e por giudizio »

allora, dic' egli,

« . . . . molti certo
Riporterebber onorari e grandi »

chi cioè potesse far ciò;

« Non nasceria mai da buon padre tristo
96. Dando fede alle savie parole;
Ma insegnando mai reo non farai buono ».

Vedi tu, com' egli si contraddice intorno allo stesso subbietto?

MENONE. E' pare.

SOCRATE. Ed ora saprestu accennarmi un' altra cosa qualunque, nella quale chi si dica maestro, non che esser riconosciuto da gli altri, non sappia nemmeno egli stesso di esserlo, ma si trovi anzi a mal punto quanto a ciò di cui si dice maestro; e della quale, queglino che sono riconosciuti universalmente buoni e bravi, ora dicano che la può insegnarsi e ora no? e chi sia in tanto grave disordine della mente quanto ad una qualunque cosa, direstu veramente ch' e' ne sia maestro?

MENONE. Io no, per Giove.

Socrate. Or dunque se nè i sofisti nè gli uomini virtuosi ne sono i maestri, egli è ben manifesto che nè meno altri sian tali? C. XXXVII.

Menone. Parmi, nemmeno altri.

Socrate. E se non ve n'han maestri, non ve ne saranno neppure discepoli?

Menone. Parmi che stia, come dici.

Socrate. Ma e non eravamo già intesi che ciò di cui non v'abbiano nè maestri nè discepoli, vuol dire che non può insegnarsi?

Menone. D'accordo.

Socrate. E della virtù non pare v'abbian maestri?

Menone. Così è.

Socrate. E se non v'hanno maestri, nemmen discepoli?

Menone. Così pare.

Socrate. La virtù quindi non potrebbe insegnarsi.

Menone. Non pare, se pure abbiam fatta la considerazione diritta. Tantochè meco medesimo mi meraviglio come poi v'abbiano uomini onesti (42) o per che modo accada che tali essi addivengano.

Socrate. E' rischia, o Menone, che tu ed io siam de' dappoco e che non ci abbiano instituito a dovere te Gorgia e me Prodico (43). Egli è quindi a noi stessi che no' dobbiamo sopra tutto fare attenzione e cercare che in un modo qualunque qualcuno ci renda migliori; e ciò dico avendo dinanzi alla mente la questione or ora trattata, da che è ridicolo veramente ci sia sfuggito come non con la guida sola della scienza gli uomini conducano rettamente a bene gli affari loro; o fors' anco ci sia sfnggito a che patto esistano gli uomini virtuosi.

Menone. Come tu di' questo, o Socrate?

Socrate. Vedi: che gli uomini virtuosi debbano essere utili, non l'abbiam noi ammesso a ragione, e che non potrebb' essere altrimenti? no? C. XXXVIII. 97.

Menone. Certo.

Socrate. E che utili ci saranno dove siano retta guida al nostro operare, anche questo non l'abbiam noi ammesso con buona ragione?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Questo però che retta guida non possa essere se non chi sia sapiente, questo pare non sia stato ammesso a dovere.

MENONE. Come di' tu non a dovere?

SOCRATE. Te lo spiegherò: se uno sapesse la strada che mena a Larissa o dovunque sia, e si mettesse per quella e fosse altrui guida, non sarebb' egli una buona guida?

MENONE. Certamente.

SOCRATE. E se un altro si facesse una giusta idea di qual ella è questa strada, non avendola però fatta mai, nè conoscendola veramente, non sarebbe una buona guida egli pure?

MENONE. Sicuramente.

SOCRATE. E insino a che egli abbia una retta opinione di ciò, onde l'altro ha cognizione, e' non sarà guida men buona, apponendosi al vero, ancorchè non n'abbia cognizione certa, dell'altro che ha tal cognizione.

MENONE. Non men buona di certo.

SOCRATE. La giusta opinione dunque è guida all'operare con rettitudine non men sicura della scienza, e questo è ciò che n' è passato d'occhio nella ricerca che facevamo testè in proposito della virtù, per saper che la sia, dicendo che soltanto la scienza al bene operare sia guida, dove che l'è non meno la opinione dove sia vera.

MENONE. Così pare.

SOCRATE. La opinione vera non profitta dunque men della scienza.

MENONE. Con questo di divario, o Socrate; che chi possiede la scienza, raggiungerà sempre il suo scopo, mentre chi abbia soltanto una retta opinione, ora lo raggiungerà ed ora no.

C. XXXIX. SOCRATE. Che di' tu mai? chi abbia retta opinione non raggiungerà sempre il suo scopo, finchè rettamente s'apponga?

MENONE. Parmi che sì di necessità; tanto che, o Socrate, io meraviglio, s'egli è così, per qual mai rispetto la scienza sia da tenere in maggior conto della retta opinione e in che l'una sia dall'altra diversa.

SOCRATE. Sa' tu onde la tua meraviglia derivi o te l'ho io da spiegare?

MENONE. Sì, me lo spiega.

SOCRATE. Egli è che tu non hai fermato mai la mente su le statue di Dedalo [41]; fors' anche che non ve n' ha tra di voi.

MENONE. Che ci ha egli questo che fare?

SOCRATE. Perchè anco queste se non sieno legate, fuggono o scappan via, ma se son legate, rimangono.

MENONE. Che vuol dir ciò?

SOCRATE. Dell'opere di lui averne qualcuna co' pie' sciolti non è cosa preziosa, appunto com'avere un servo che scappi; perchè la non ci rimane. Molto più prezzo all'incontro ha un' opera co' pie' chiusi, perchè quelle sì son dell' opere veramente belle. Ma a che poi io dico questo? i' lo dico per quelle nostre opinioni che s'appongono al vero. Di fatti queste opinioni medesime per tutto il tempo che si rimangono in noi, son pure la bella cosa e ci fan del gran bene: se non che le non ci vo- 98. glion restare, ma scappano via dall'anima dell'uomo, il perchè non sono di gran pregio insino a che uno non l'abbia con la ragione dell'esser loro fermate. E quest'è, o Menone, la reminiscenza, secondo che già innanzi ci siam messi d'accordo. E quando poi siano una volta fermate, anzi tutto scienza addivengono ed oltre a ciò rimangono stabili. Per la qual cosa la scienza ha pregio maggiore della retta opinione, ed ella per questo legame che la ferma, dalla retta opinione si differenzia.

MENONE. Affe' di Giove, o Socrate, pare, v'abbia bene qualche ragione.

SOCRATE. E sì ch'io ciò dico non già di certa scienza, ma Capo XL. per conghiettura. Abbenchè tra l'apporsi al vero e 'l sapere che sia divario, questo parmi non affatto conghietturarlo, ma, s'io direi mai di sapere una cosa, e sarebbe in vero rarissimo 'l caso ch' io lo dicessi, questa pur sarebbe nel numero delle cose ch'io ammetterei di sapere.

MENONE. E tu n' ha' ben ragione, o Socrate.

SOCRATE. E in fatti, non sta egli che prendendo a guida una retta opinione, ella ci conduce a capo d'una impresa qualunque, nulla meno che la scienza?

MENONE. Anco in questo parmi tu dia nel segno.

Socrate. La retta opinione dunque la non è inferiore nè meno utile della scienza per la pratica, nè chi abbia una retta opinione la cede a chi la scienza possegga.

Menone. Così è.

Socrate. No' abbiamo però ammesso di già che l'uomo virtuoso è utile.

Menone. Sì.

Socrate. Per conseguenza, poichè gli uomini da bene ed utili a gli Stati, se ve n'ha, son tali non per la scienza soltanto ma anco per la retta opinione, nè l'una nè l'altra sono negli uomini per natura, nè la scienza nè la opinione che s'appone al vero, nè tampoco acquisite..... che forse crederesti, l'una o l'altra delle due vengaci da natura?

Menone. Io no.

Socrate. Quindi se non ci vengono dalla natura, nemmeno gli uomini virtuosi saranno tali per natura.

Menone. No certo.

Socrate. E poichè non l'abbiam da natura, abbiam preso a considerare quello che ne consegue, se la virtù si possa insegnare.

Menone. Certo.

Socrate. E non c'è egli sembrato, la si potesse insegnare dove mai la sapienza fosse virtù?

Menone. Sì.

Socrate. E dove la si potesse insegnare, la non sarebbe scienza?

Menone. Certamente.

Socrate. E dove ve n'avesser maestri, vorrebbe dire che la si potrebbe insegnare, e dove non ve ne avesser, che no?

Menone. Così appunto.

Socrate. Ora no' siamo rimasti d'accordo che maestri non v'hanno.

Menone. Così è.

Socrate. No' siam dunque rimasti d'accordo, che la non si può insegnare e che non è scienza.

Menone. Appunto.

Socrate. Però abbiamo ammesso sia un bene.

Menone. Sì.

Socrate. E ch'è buono ed utile ciò che rettamente ne guida.

Menone. Certo.

Socrate. E che due cose sole rettamente ne guidano, la opinione vera e la scienza, con le quali l'uomo rettamente conducesi. Perchè ciò che a caso ne incontra, non avviene già secondo che l'uomo conducesi; ma ciò per cui l'uomo è retta guida a sè stesso, sono soltanto queste due, l'opinione che s'appone al vero e la scienza. 99.

Menone. Così pare anco a me.

Socrate. Ora poichè la non può insegnarsi, nemmeno può la virtù prendere il luogo della scienza. Capo XLI.

Menone. Pare che no.

Socrate. Ora delle due buone ed utili guide che avevamo, una è già fuori di campo, nè la scienza ci saprebbe esser guida nelle faccende civili.

Menone. Non mi pare.

Socrate. Non dunque per una lor propria sapienza nè perchè sapienti fossero, stavano a capo della città Temistocle e gli altri che Anito qui nominava, e per ciò non erano nemmen buoni a rendere gli altri quali essi erano, non essendo per iscienza tali.

Menone. E' pare, o Socrate, che sia proprio come tu di'.

Socrate. Quindi se per la scienza tali non erano, resta che tali fossero per la retta opinione; alla quale i politici appoggiandosi, le città dirigono, mentre, a rispetto del sapere, non sono affatto diversi da' vati e da gl'indovini. Ch'essi pure dicono verità e molte, ma non sanno affatto la ragione di ciò che dicono.

Menone. E' rischia che sia così.

Socrate. Onde non è egli giusto, o Menone, di chiamare divini questi uomini qui, i quali senza che ne abbiano la vera ragione, pur riescono in molte cose che fanno e che dicono?

Menone. Sicuramente.

Socrate. E a buon diritto ugualmente noi chiameremmo divini i vati e i profeti che or ora abbiam nominati, e tutti quanti sono invasati dal furor poetico; e i politici diremmo

che non meno di questi siano divini e presi d' entusiasmo, inspirati essendo e invasati da un dio, quando molte e grandi cose dicendo, v'azzeccano senza avere la scienza di quello che dicono.

MENONE. Appunto.

SOCRATE. Ed anco le donne, o Menone, chiaman divini gli uomini virtuosi; ed i Laconi, quando vogliono fare l'elogio d'un uomo da bene, uomo divino [45], dicono, egli è.

MENONE. E' pare, o Socrate, che così dicano con buona ragione, benchè forse Anito se la prende teco, se tu seguiti a dire.

Capo XLII. SOCRATE. Non me ne importa. Con lui, o Menone, la discorreremo un' altra volta. Intanto, se in questo nostro conversare abbiam condotto la ricerca a dovere e ragionato a filo, la virtù non sarebbe nè all'uomo connaturata, nè possibile ad apprendere; ma secondo che dio l'impartisce, la discende in coloro in cui si trova, senza intelligenza da parte loro, se pure non ci si offra un qualunque di questi tali politici il quale 100. sia in caso di far anco altri politico. E dove ci si desse, sarebbe proprio il caso di dire ch' egli è tra' viventi, quale Omero dice, sia Tiresia tra' morti, dove dice di lui, che sol egli ha lo spirito della sapienza nell' Ade, e gli altri non son che vani spettri od ombre [46]. Ed ugualmente costui sarebbe a rispetto degli altri, per la virtù, quale la realtà a fronte della parvenza.

MENONE. Ottimamente parmi che tu ragioni, o Socrate.

SOCRATE. Da questo ragionamento pertanto, o Menone, sembra che la virtù venga a quelli che la posseggono, per dono divino. Ma ciò noi chiaramente apprenderemo allora soltanto che, prima di ricercare per qual modo ne venga a noi la virtù, daremo opera a ricercare quello ch' ella sia in sè medesima la virtù. Omai per me è tempo d'andarmene; tu fa' di persuadere Anito l'ospite tuo di quello, onde sei persuaso, affinchè addivenga meglio trattabile; e dove tu a farlo persuaso riesca, ne verrà anco a gli Ateniesi profitto.

ANNOTAZIONI

(1) Μένων ἢ περὶ ἀρετῆς, πειραστικός, hanno i Ms. E ugualmente Diog. Laerzio III. 58. Altrove poi Diogene cita il nostro dialogo affatto come Aristotele, Anal. post. 5. ed Ateneo VII. pag. 314.

Nell'ordinamento di Trasillo è il quarto dialogo della VI. Tetralogia; ma nella classazione d'Aristofane, quale ci è data da Diogene, non è compreso.

Com'è detto già nel proemio il dialogo non ha apparato scenico veruno; dall'introduzione dello schiavo e d'Anito nel dialogo si può sospettare che il colloquio abbia luogo in una λέσχη o in qual si voglia altro sito di pubblico convegno; fin dalle prime parole però è posta la questione scientifica. Anche questi particolari caratteri, ci sembra, convalidino il nostro giudizio intorno al posto che al Menone si spetta nella serie delle scritture platoniche.

(2) Da più luoghi del Nostro ci è confermata questa reputazione de' Tessali: cf. Critone pag. 53. d. Ippia magg. pag. 284. a. Leggi I. pag. 625.

(3) La gran famiglia degli Aleuadi che si vantava di discender da Eracle, ed era signora di Larissa, è stata recentemente illustrata da vari filologi. Dopo la nota del Walckenaer ad Erod. VII. 6. ne ha scritto lungamente il Boeckh nella dichiarazione alla X. Pitica di Pindaro; e più particolarmente in due speciali monografie il Buttmann e il Meinecke. Tutti concordano nell'offerircela amante de' buoni studi e come già prima si fece encomiare da Pindaro e da Simonide, così poi ospitò regalmente Gorgia. Di questa famiglia era Aristippo, noto ad ogni cultore di studi greci sotto il nome d'Aristippo il Tessalo per l'Anabasi di Senofonte, I. 1. 10. Per mandato di lui e co' suoi uomini fece Menone la spedizione di Ciro; cf. Anab. II. 6. 28. Che forse con Aristippo e con gli Aleuadi fosse per affinità congiunto Menone, si può conghietturare da ciò che ci è detto a pag. 78. d.

(4) Non si potrebbe vedere in queste parole un accenno al Gorgia pag. 447. d.?

(5) Avverti che spiega la πολιτικὴ ἀρετή de' sofisti. Cf. Protagora pag. Stef. 318. e. Gorgia pag. 520. c. e Politeia X. pag. 600. d.

(6) Rigetto affatto come una interpretazione di qualche antico glossatore, che non intendeva l'ellipsi οὐκ ἂν δήπου, le parole τῷ αὐτῷ ἂν τρόπῳ ἀγαθοὶ ἦσαν.

(7) Nello stesso modo Alcibiade nell'Alcibiade maggiore: pag. Stef. 114. e.

(8) Di Prodico vedi quello che è detto nel § V. del proemio al Protagora; vol. I. pag. 427.

(9) Delle relazioni di Gorgia con Empedocle è discorso abbastanza nel proemio al Gorgia § II. pag. 191. e seg.

La dottrina poi Empedoclea intorno al colore, quasi τὸ τοῖς πόροις τῆς ὄψεως ἐναρμόττον, vedi il pseudo-Plutarco ne' *Placita Philosoph.* IV. 9. e cf. lo Sturz l. c. pag. 349. e 416. e seg.

(10) Con queste parole incominciava un canto hyporchematico di Pindaro in lode d'Ierone Siracusano. Cf. i framm. nell'ediz. del Boeckh n. 71. pag. 597. Schneidewin, VII. 1. Bergk. 81. 82.

Quanto poi a questa definizione cf. Timeo pag. 68. C.

(11) Nella Repubblica VIII. pag. 545. troveremo τραγικῶς λέγειν per parlare altamente. Qui s'è voluto vedere un accenno al carattere della poesia d'Empedocle, si è parlato eziandio di tragedie giovanili d'Empedocle su l'autorità di Neanthe conservataci da Diog. Laerzio VIII. 58.; ma senza ragione come ci sembra in grazia del detto aristotelico ad ogni italiano, anco mezzanamente culto, notissimo per la parola di Dante.

(12) Come nel Simposio pag. Stef. 209. e., anche qui l'ammaestramento scientifico è agguagliato alla iniziazione a' misteri; ma qui ironicamente.

(13) παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἑνός, locuzione foggiata sul notissimo adagio: πολλὰ ἐκ τοῦ ἑνὸς ποιῆσαι. Avverti poi che al modo platonico viene grazia speciale da ciò che ἓν καὶ πολλὰ dialetticamente valgono genere e specie.

Confronta col nostro il luogo del Fedro pag. 265. d.

(14) Non senza buona ragione F. Buttmann sospettò che queste parole del testo ad un lirico a noi ignoto appartengano.

(15) Alcuni editori hanno spezzato in due questa dimanda interponendo un Πάνυ γε di Menone, su l'autorità della versione del Ficino che forse così ebbe ne' suoi cod. mss.

(16) Vedi il proemio § II. e la nota 3.

(17) Ho, come di ragione, accolto l'emendamento dello Stallbaum accettato pure dall'Hermann.

MEN. Τί οὖν δή;

ΣΩ. Τοῦτο λέγω, ὅτι ἐμοῦ...

(18) Leggo εἰ col Ficino, con lo Schleiermacher, col Buttmann, col Bekker e con l'Hermann, e non ἤ con lo Stallbaum che debolmente difende la lezione volgata.

(19) Alla fine del capo VII. e al principio dell' VIII.

(20) Del genere *Dumo torpedo* i naturalisti distinguono oggi la torpedine occhiatella, o torpedo Narce, che a Venezia chiamano Tremolo occià, la torpedine del Galvani e la torpedine del Nobili o Nobiliana. «Il corpo è disciforme e liscio; il capo cinto esteriormente dalle pettorali; la coda grossa ed alla base depressa con codale sviluppatissima all'apice. I denti sono piccoli e acuti. L'apparato elettrico destinato alle scariche intormentive consta di due organi disposti simmetricamente e collocati ciascuno in uno de' lati fra il cranio, le branchie ed il margine interno delle pinne pettorali. Cadaun organo componesi di numerosissime colonne verticali e parallele formate da elementi prismatici soprapposti gli uni a gli altri. La faccia inferiore di questi elementi riceve dei nervi da una branca del trigemello e da quattro branche del vago; questi ultimi costituiscono alla loro origine il così detto lobo elettrico». (Fauna d'Italia P. terza. Pesci per G. Canestrini). Alle proprietà elettriche della torpedine o torpiglia, oggetto di lunghi studi pe' due fisici italiani, il padre Linari e il prof. Matteucci, che ricordo con affetto di discepolo, accennarono già tra gli antichi, oltre il Nostro, Aristotele H. Animal. IX. 37. Oppiano Halicut. II. 56.-85. che dà del fenomeno una descrizione elegante; Eliano de N. A. I. 36. IX. 14. e Plinio H. N. XXXII. 1. e IX. 42. Onde il nostro Redi nell'Espos. nat. 47. «È cosa notissima tra gli scrittori, che quel pesce marino chiamato tremola, torpedine ovvero torpiglia, se sia toccato, renda intormentita e stupida la mano».

Come poi Alcibiade nel Convito pag. Stef. 215. a. e segg. assomiglierà Socrate dal naso camuso a' Sileni, così qui Menone per la faccia schiacciata lo assomiglia alla tremola.

(20 bis) Cf. ciò che dicono le Leggi a Socrate prigione pag. Stef. 52. e. 53. del Critone.

(21) Fu creduto da alcuni che quest'argomentazione fosse tolta a prestito da' Megarici. La ritroveremo uguale nell'Eutidemo pagina 275. d. e.

(22) Vedi quello che del mito è detto nel proemio § III.

Se poi voglia sapere quanta parte della dottrina della migrazione delle anime appartenga a' Pitagorici e quanta a gli Orfici, consulta l'Aglaophamus del Lobeck T. II. pag. 796. A noi porgerà migliore occasione a discorrere della teorica della palingenesi delle anime il Timeo.

Cf. per la dottrina psicologica la Philos. de Platon par Fouillée già più volte citata: livre dixieme ch. III. pag. 563. e seg.

(23) È il frammento pindarico certamente, sebbene ne dubitasse lo Schleiermacher, 98., 4., de' threni, nella Raccolta del Boeckh (110. Bergk, X. 4. Schneidewin).

Dirittamente il Boeckh, il quale conghietturava fosse un threno

o per la morte o per l'ἀφηρωϊσμῷ di qualche principe, ravvicina il nostro a' frammenti 417. 409. d'Empedocle, ed. Sturz. E questo è del massimo momento per tutto il mito del Menone.

Delle relazioni di Pindaro co' Pitagorici vedi il Philolaus dello stesso Boeckh pag. 10.

Dopo ciò che abbiamo scritto nella nota al Gorgia della progressiva formazione delle idee intorno alla vita futura tra' Greci, qui ne par bastevole aggiungere: il proprio valore del frammento pindarico allegato da Platone è certamente arduo a determinarsi; ciò che più ne colpisce, è il pensiero che da coloro i quali, pagata la pena παλαιοῦ πένθεος, sono dopo nov'anni da Persephone rimandati in su la terra, procedono i santi eroi: sotto la quale parola è certamente da intendere i giusti, o, come dicevano, i demoni che Hermes, secondo l'insegnamento pitagorico, ἐπὶ τὸν ὕψιστον adduceva, mentre le anime volgari cadono nel carcere delle Erinni. Cf. Diog. Laer. VIII.

(24) Vedi com'altrimenti è data la ragione dell'ἀνάμνησις nel Fedro pag. Stef. 246.-249. e nel Fedone pag. Stef. 84. a. e segg.

(25) A dimostrazione di grandezza e di ricchezza Menone ha un lungo seguito di schiavi.

(26) Di qui incomincia la catechesi di Socrate, o la sua prova maieutica, alla quale sembra si accenni nel Fedone pag. 73. a.

Socrate disegna la figura sul suolo. Lo svolgimento geometrico della catechesi troverà il nostro lettore nell'Appendice a queste note ch' io debbo alla cortesia e alla scienza del mio dotto collega il professore Antonio Favaro. Cultore amoroso della istoria delle discipline ond'è lodato maestro, ha di buona voglia soccorso alla ignoranza mia ed è veramente buona ventura che questa parte del dialogo già studiata da molti matematici tedeschi, abbia per la prima volta in Italia richiamato l'attenzione del giovine e dotto matematico padovano.

(27) Accenno all'antecedente similitudine della torpedine.

(28) È questa la così detta difficoltà matematica del Menone per la quale rimandiamo il lettore all'Appendice del nostro dotto Collega.

(29) L'ὀπισθόδομος del tempio d'Atena che era il vero tesoro della città. Vedi Boeckh Staatshaushaltung d. Ath. II. B. S. 54. Z. A.

(30) Vedi il proemio § II.

(31) Anche nel I. della Repubblica pag. Stef. 336. è con altri ricconi ricordato Ismenia Tebano. D'un Ismenia da Tebe che fu tra' comprati con cinquanta talenti da Titrauste Persiano per suscitare la guerra a' Lacedemoni, ci parla Senofonte nel III. degli Ellenici 5. 1.; e un altro è ricordato da Plutarco, il quale amicissimo di Pelopida andò con esso al gran Re. Il Boeckh (in Minoem pag. 46.) e lo Schleiermacher (nella nota a questo luogo) ritennero che l'Ismenia qui ricordato sia quello stesso onde parla Senofonte, il perchè il nostro

dialogo dovrebbe essere posteriore all'anno secondo dell' Ol. XCVI. Ma veramente una somma di cinquanta talenti divisa tra molti, giacchè di sei i nomi ci sono noti, nemmeno nell'antichità potè riguardarsi come tanto considerevole, da applicarle, come già notò il Buttmann, la frase proverbiale τὰ Πολυκράτους χρήματα.

(32) La ragione di queste lodi d'Antemione, che d'altronde non ci è noto, è stata data nel proemio.

(33) Nel testo v'ha una gradazione bellissima tra ἄνοια ἀλογία e ἀμαθία che la mia traduzione non rende a dovere.

(34) Cf. il proemio § II.

(35) Raffronta con le parole d'Anito quelle di Callicle nel Gorgia pag. Stef. 520. a. Cf. anche Politeia VI. 493.

(36) Cf. Protagora pag. 328. b. c. 349. a. e vedi anche il proemio a quel dialogo.

(37) ὀλίγους καὶ τοὺς φαυλοτάτους hanno i mss. e le edizioni, e certamente alla prima lettura queste parole ti arrestano come già molti dubbi suscitarono nello Schleiermacher e in altri. Credendo vedervi un accenno a' partiti politici taluno volle emendare φιλοδήμους; altri ha invece corretto καίτοι οὐ τοὺς φαυλοτάτους, e conforme questo emendamento ha tradotto G. Müller. Ma chi ben guardi, non è bisogno d'emendamento alcuno, perchè poco appresso le parole che ora ci riescono dure, sono come spiegate dalla dimanda che Socrate muove ad Anito in proposito di Tucidide di Melesia.

(38) Tucidide di Melesia, l'avversario politico di Pericle, com'è a tutti noto. Cf. di lui Plutarco in Pericle, capi VI. VIII. e XI.

(39) È detto nel proemio che conto facciamo di queste minacciose parole e come spieghiamo la diversità di giudizio tra il Gorgia e il Menone quanto a' politici ateniesi.

(40) Cf. Foss De Gorgia Leontino pag. 41. e vedi il nostro proemio al Gorgia § II.

(41) Sono i versi 33. e seg. dell'ediz. del Bekker, e pur 33. e seg. di quella del Bergk. Questi stessi versi del poeta che faceva la educazione intellettiva e morale degli antichi ateniesi, sono posti sulle labbra di Socrate da Senofonte nel I. 2. 29. delle Memorie Socratiche. Ho riferito la traduzione del nostro buon Salvini.

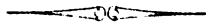
(42) Menone ripiglia la parola ἀγαθοὶ ἄνδρες che usava Anito, nel senso in cui anco modernamente *onesto* è divenuta parola di partito.

(43) Al lettore non è nuovo questo riconoscimento di Prodico quale maestro di Socrate, e sempre fatto nell'intendimento medesimo. Cf. Carmide pag. 163. d. Protag. pag. 341. e più altri luoghi.

(44) Lo scherzo medesimo che abbiamo trovato nell'Eutifrone pag. Stef. 11. d. Vedi la nota 33. a quel dialogo e 76. al maggiore Alcibiade. La ragione poi dello scherzo in proposito delle opere di Dedalo è in ciò che i ξόανα antichissimi erano σύμποδα e a Dedalo si

attribuivano i ξόανα συμβεβηκότα. Cf. O. Müller Handbuch d. Arch. d. K. § 68. a. 3.

(45) Già antichi filologi qui volevano la forma laconica invece dell'attica, σεῖος ἀνήρ per θεῖος ἀνήρ quale la danno gli Etici a Nicomaco d'Aristotele VII. 1. Ma al Socrate platonico molto più che la forma importa qui la scelta della parola.

(46) Nella Nekya. Od. X. 495. e segg.

SULLA

IPOTESI GEOMETRICA

NEL

MENONE DI PLATONE

NOTA

DEL

PROF. ANTONIO FAVARO

PROEMIO

Il ch. prof. Eugenio Ferrai, inteso a dare all'Italia un nuovo volgarizzamento dei dialoghi Platonici, volle gentilmente incaricarmi di studiare quel passo nel Menone, intorno al quale sì a lungo discussero gli studiosi affine di stabilire quale fosse il vero significato che in quelle parole dovesse riconoscersi.

Nel rilevare come numerosi filologi e matematici si fossero accinti all'ardua impresa senza risolvere la difficile questione, non mi passò neppur per la mente che tale fortuna fosse serbata a me ed accettai l'incarico demandatomi colla semplice e modesta intenzione di limitarmi ad una breve rassegna degli sforzi fatti dagli studiosi secondo questo indirizzo, esponendo lo stato attuale della questione. Ma prima di far ciò ho voluto io pure misurarmi colla grave difficoltà ed anzichè armarmi di dottrina collo studio di tutte le pubblicazioni fatte sull'argomento, preferii di cimentarmivi col solo sussidio delle mie nozioni matematiche. Alla prima lettura dell'intero dialogo la cosa mi parve della più grande semplicità, onde io non dubito che qualunque mi precedette nello studio della questione, ove vi si fosse accinto senza prevenzione, avrebbe potuto agevolmente pervenire al medesimo risultato, al quale forse m'aiu-

tò singolarmente la mia stessa assoluta ignoranza per ciò che si riferisce alla questione filologica, alla quale io mi tenni completamente estraneo, prendendo il passo quale mi veniva offerto in lingua volgare.

Comunicato il risultato della mia ricerca a chi me ne aveva dato l'incarico ed incontratane la soddisfazione, mi punse il desiderio di vedere per quali strane vie avessero potuto essere indotti in errore i miei predecessori e mi convinsi che loro era nociuto, in alcuni il troppo studio di una questione soverchiamente semplice e la erudizione filologica che faceva sorgere dubbi là dove per me non ammettevasene alcuno, sotto il punto di vista della fedeltà del passo; ed in altri il considerare il passo isolato, anzichè in relazione colle premesse geometriche contenute nel dialogo istesso.

Dei diversi interpreti voglio ricordare particolarmente il Benecke, il quale, come ebbi poi a riscontrare, quantunque per cammino diverso, tuttavia era pervenuto a risultato assai affine al mio, per modo che io avrei potuto forse dispensarmi dal dare pubblicità a questa soluzione, se il prof. Ferrai non l'avesse desiderato per illustrare il luogo in questione.

Padova, nel Luglio 1875.

A. F.

Nel dialogo platonico che s'intitola da Menone, chiede questi a Socrate se la virtù possa o meno insegnarsi, o se non insegnandosi essa possa almeno venir praticata, ovvero, se non potendosi nè insegnare nè praticare, essa venga da natura agli uomini od in qual altro modo. Dopo una lunga disquisizione, che qui tornerebbe affatto superfluo il riportare, affermando Socrate che « ricercare ed apprendere è solo un ricordarsi » e Menone richiedendolo di porgere una dimostrazione di questo suo asserto, il Filosofo fa chiamare uno dei servi di Menone ed in un lungo interrogatorio prova trovarsi esso a conoscenza di talune proprietà geometriche, delle quali *a priori* il servo istesso avrebbe potuto ritenersi affatto digiuno. Platone suppone necessariamente che Socrate, facendo subire al servo l'accennato interrogatorio, si riferisca a figure da lui tracciate con una verga o sul terreno, o più verosimilmente sull'ἄβαξ (1), ma le figure non si trovano annesse al dialogo, del quale ci stiamo occupando: nel riprodurre quindi quella parte dell'interrogatorio che ha relazione colle sopraindicate proprietà geometriche, noi ci permettiamo di alterarlo lievemente, costruendo le figure, alle quali si accenna nel testo e ad esse continuamente riferendoci.

(1) Cfr. *Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker* von Dr. Moritz Cantor. Halle, Druck und Verlag von H. W. Schmidt. 1863., pag. 128.-154. — *Les signes numéraux et l'arithmétique chez les peuples de l'antiquité et du moyen-âge* ecc. par Th. Henri Martin, ecc. Rome, Imprimerie de propaganda fide. 1864., pag. 31.-37. — *Die Zahlzeichen und das elementare Rechnen der Griechen und Römer und des christlichen Abendlandes vom 7. bis 13. Jahrhundert.* von Dr. G. Friedlein. Erlangen. Verlag von Andreas Deichert. 1869., pag. 5.; pag. 22.-26.

SOCRATE. Dimmi, ragazzo mio, conosci tu che la figura ABCD (fig. I.) è un quadrato? (1)

SERVO. Sì.

Fig. I.

SOCRATE. Il quadrato è dunque quello che ha i quattro lati AB, BC, CD, DA tutti fra loro uguali.

SERVO. Appunto.

SOCRATE. E non ha esso uguali anco le linee EF, GH condotte per il mezzo? (2)

SERVO. Sì.

SOCRATE. E non si potrebbe dare un'altra figura quale la ABCD, tanto maggiore quanto minore?

SERVO. Certamente.

SOCRATE. Se dunque il lato AB fosse di due piedi e di due l'altro BC, di quanti piedi sarebbe l'area compresa dalla figura ABCD?
Pensavi su: se il lato AB fosse di due piedi e l'altro BC di un piede solo, l'area non sarebbe di una volta sola due piedi?

SERVO. Sì.

SOCRATE. Ma, essendo anche il lato BC di due piedi, essa non è adunque di due volte due?

SERVO. È.

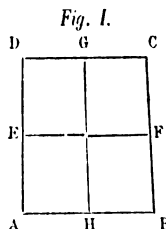
SOCRATE. Essa diventa dunque di due volte due piedi?

SERVO. Sì.

SOCRATE. Quanto fanno ora due volte due piedi? fa il tuo conto e rispondi.

SERVO. Quattro, o Socrate.

SOCRATE. E non potrebbe darsi un'altra area che fosse il doppio di ABCD, pur sempre tale che tutti e quattro i suoi lati fossero come AB, BC, CD, DA fra loro uguali?

SERVO. Sì.

(1) Noi non potremmo con tutta sicurezza affermare se qui incominci Socrate a tracciare le figure o se piuttosto in precedenza, avendo egli accennato nel dialogo ad una figura circolare, l'avesse anche segnata e quindi se ne giovasse onde costruire più facilmente il quadrato: ad ogni modo siccome tanto nell'un caso quanto nell'altro non rimane pregiudicata la essenza di ciò che segue, ci basterà l'averne semplicemente fatto cenno.

(2) Due motivi ci inducono a ritenere che per «linee condotte per il mezzo» debbano intendersi quelle che collegano i punti di mezzo dei lati opposti del quadrato anzichè le diagonali. Il primo si è che allorquando in seguito Socrate accenna espressamente alle diagonali, le chiama «le linee che vanno da un angolo all'altro» il secondo si è che Socrate parlando con uno schiavo poteva bensì ritenere che egli ammettesse uguali fra loro ed ai lati del quadrato le linee segnate nella figura, ma non già senza dimostrazione uguali fra loro le diagonali del quadrato medesimo.

SOCRATE. E di quanti piedi sarà allora?

SERVO. Di otto.

SOCRATE. Or bene; ingegnati di dirmi quanto sarà lungo ciascun lato di quello? ciascuno degli AB, BC, CD, DA è di due piedi, quanto dunque quello dell'altro che è il doppio?

SERVO. Manifestamente, o Socrate, che sarà lungo il doppio.

Qui Socrate, rivolgendosi a Menone, gli fa osservare, come egli nulla insegni al Servo, ma si limiti a fargli delle domande e come in seguito ad esse, questi creda di sapere infatti da qual linea risulti un quadrato di otto piedi. Del suo errore lo convince Socrate, ripigliando il ragionare intorno alla costruita figura.

SOCRATE. Dimmi un po': da un lato lungo il doppio di AB di' tu che venga l'area doppia? io intendo dir questo: non che sia lungo nel senso di AB e corto nel senso di BC, ma da tutte le parti uguagli il doppio della AB: or di', se ti pare che l'area di otto piedi verrà da tal doppio lato?

SERVO. A me pare che si.

Fig. II.

SOCRATE. Ed il lato AI (fig. II.) non diviene il doppio di AB, se aggiungiamo da B in poi una BI uguale ad AB?

SERVO. Certamente.

SOCRATE. Dal lato AI tu di' adunque che si verrà a costruire un'area di otto piedi, se i quattro lati che la conterminano, siano tutti e quattro lunghi lo stesso.

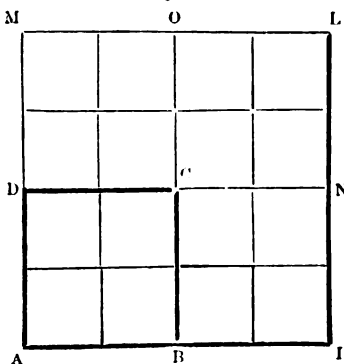
SERVO. Sì.

SOCRATE. Ebbene, tiriamo IL, LM, MA uguali ad AI, non è l'area AILM che tu di' d'otto piedi.

SERVO. Appunto.

SOCRATE. Ed in essa non si trovano quattro lati AI, IL, LM, MA ciascuno dei quali è uguale ad AI che misura quattro piedi?

SERVO. Si.

SOCRATE. Quant'è grande dunque l'area AILM? non è dessa quattro volte ABCD?

SERVO. Senza dubbio.

SOCRATE. E non è 'l doppio ciò che è quattro volte tanto?

SERVO. No, per Giove.

SOCRATE. E dunque quante volte grande?

SERVO. Quadruplo.

SOCRATE. Dal lato doppio adunque, il mi' ragazzo, non si ha già un' area doppia, ma quadrupla.

SERVO. Tu di' giusto.

SOCRATE. Perchè quattro via quattro fa sedici: no?

SERVO. Appunto.

SOCRATE. E l'ottuplo da che lato sarà formato? da AI non si forma il quadruplo?

SERVO. D'accordo.

SOCRATE. Ma l'area di quattro piedi non si forma da AB che è la metà di AI?

SERVO. Sì.

SOCRATE. Ebbene, l'area di otto piedi non è il doppio di ABCD e la metà di AILM?

SERVO. Precisamente.

SOCRATE. Non si formerà dunque d'un lato più lungo di AB e più corto di AI? no?

SERVO. Parmi che sì.

SOCRATE. Bravo! rispondi sempre ciò che ti par veramente; e dimmi: il lato AB non era di due piedi e di quattro AI?

SERVO. Sì.

SOCRATE. Bisognerà dunque che il lato d'un area di otto piedi sia maggiore di AB che misura due piedi e minore di AI che ne misura quattro.

SERVO. Bisogna che sia così.

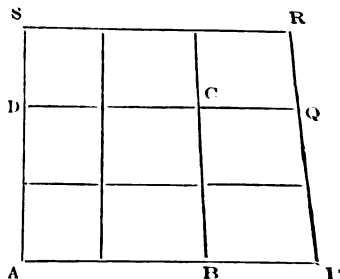
SOCRATE. Ingegnati dunque di dirmi quanto debba esser lungo.

SERVO. Tre piedi.

SOCRATE. Se dunque ha da essere di tre piedi, non avremo che da aggiungere ad AB (fig. III.) la sua metà BP, ed AP sarà così di tre piedi; due infatti sono in AB ed uno se ne aggiunge. E dall'altra parte ugualmente: due sono in PQ e più ancora uno in QR e viene così l'area che dici?

Fig. III.

SERVO. Sì.

SOCRATE. Ma se in AP sono tre piedi e tre nell' altro lato PR, tutta l'area viene ad essere di tre volte tre piedi.

SERVO. E' pare.

SOCRATE. Tre volte tre quanti piedi fa?

SERVO. Nove.

SOCRATE. E l'area doppia di quanti piedi doveva essere?

SERVO. Di otto.

SOCRATE. L'area dunque di otto piedi non risulta da un lato di tre piedi.

SERVO. No certo.

SOCRATE. Da quale adunque? studiati di dirmelo esattamente. E s'anco non vuoi fare il conto, accennami da quale.

SERVO. Ma, per Giove, o Socrate, ch' io non lo so.

Qui Socrate nuovamente si volge a Menone e gli fa osservare come a principio il Servo ignorasse qual fosse il lato d'un' area quadrata di otto piedi, ma pur si credeva di saperlo e francamente rispondeva: dopo l'interrogatorio subito egli lo ignorava tuttavia ed era nel dubbio, e muovendo da questo dubbio Socrate si ripromette di farlo giungere al vero per via di semplice interrogazione, senza insegnargli cosa alcuna. Egli riprende quindi di bel nuovo la figura, dalla quale era la prima volta partito, e sì lo interroga:

SOCRATE. L'area ABCD (fig. IV.) non è dessa di quattro piedi? intendi?

SERVO. Sì.

SOCRATE. Se ad essa aggiungiamo l'altra BINC ad essa uguale?

SERVO. Sì.

SOCRATE. E ad esse due l'altra CNLO pur uguale?

SERVO. Sì.

SOCRATE. Per far piena la figura, non potremo aggiungere anche l'altra DCOM nell'angolo?

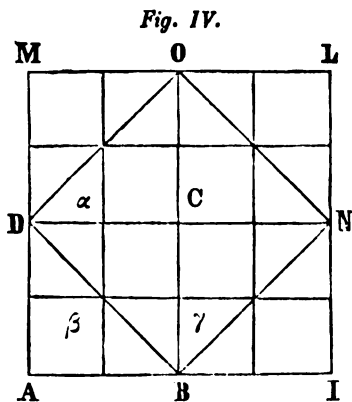
SERVO. Sicuro.

Fig. IV.

SOCRATE. Ora tutta la figura AILM non comprende quattro aree ABCD, BINC, CNLO, DCOM uguali fra loro?

SERVO. Sì.

SOCRATE. E dunque? tutta l'area AILM quanto è grande l'altra ABCD?

SERVO. È il quadruplo.

SOCRATE. Ma a noi occorreva di fare il doppio: non te ne ricordi?

SERVO. Appunto.

SOCRATE. Ma ciascuna delle linee DB, BN, NO, OD che va da un angolo all'altro delle proposte figure ABCD, BINC, CNLO, DCOM non le taglia essa in due?

SERVO. Sì.

SOCRATE. E le linee DB, BN, NO, OD non sono quattro lati uguali che comprendono l'area DBNO?

SERVO. E' ci son bene.

SOCRATE. Or guarda: quant' è l'area DBNO?

SERVO. I' non so dirlo.

SOCRATE. Delle quattro aree ABCD, BINC, CNLO, DCOM non n'ha tagliato la metà di ciascuno cadauna delle linee DB, BN, NO, OD al di dentro (ἐντός) come DCB, CBN, NCO, OCD? Non ti pare che sia così?

SERVO. Di certo.

SOCRATE. Quante dunque delle aree DCB sono nella figura DBNO?

SERVO. Quattro.

SOCRATE. E quante delle aree $C\alpha\beta\gamma$ in BCD?

SERVO. Due.

SOCRATE. Come sta il quattro al due?

SERVO. È 'l doppio.

SOCRATE. L'area BNOD adunque di quanti piedi è?

SERVO. Di otto piedi.

SOCRATE. E da che lato è formata?

SERVO. Da BD.

SOCRATE. Dalla linea che si stende da un angolo all'altro del quadrato ABCD?

SERVO. Sì.

SOCRATE. Or bene, i dotti chiamano questa linea diagonale, tanto che chiamandola con questo nome anche noi, secondo che tu di', o Servo a Menone, dalla diagonale si formerebbe l'area doppia.

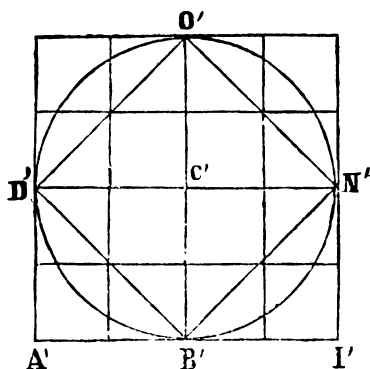
SERVO. Per l'appunto, o Socrate.

Il progresso del dialogo non ha per noi interesse alcuno fino al punto in cui insistendo Menone sulla prima sua interrogazione, così Socrate gli risponde:

« Veramente, o Menone, s'io avessi autorità non soltanto sopra di me, ma anco sovra di te, noi non ci metteremmo a considerare se la virtù possa o no insegnarsi prima che ricercato non avessimo quel che ella si sia. Ma da che tu non t'adoperi per esercitare sopra te

stesso imperio veruno affin d'esser libero, ed anzi la fai da superiore a me e mi comandi, i' ti compiacerò. Che è egli in fatti da fare? Sembra dunque che noi dovremo metterci a considerare quale sia ciò che non sappiamo ancora che sia. Ma almeno rimetti qualche poco del tuo imperio sovra di me, e permetti che per via d'ipotesi consideriamo s'ella si possa insegnare o per qual altro modo s'acquisti. E quand'io dico per via d'ipotesi, dico al modo che spesso praticano i geometri, quando si domanda loro per esempio d'una figura, se sia possibile in un dato circolo iscriverla come triangolo: un d'essi in tal caso ci risponderebbe: i' non so se questo sta; ma i' la prendo per un'ipotesi in quanto giova alla soluzione presente. Se questa figura è tale che su le sue linee date descrivendo un cerchio avanzi tanto spazio quanto sia quello della figura inscritta, parmi si ottenga un risultato e oppostamente un altro, se ciò non sia possibile, accada: posta questa ipotesi adunque, voglio dirti quanto risulta dalla inscrizione della figura nel cerchio, e se la sia possibile o no».

In ciò appunto consiste la famosa ipotesi geometrica, oggetto di tante disquisizioni (1), e della quale abbiamo impresa la interpretazione.

Fig. V.

Non sarà sfuggito all'attento lettore come nell' interrogatorio fatto subire al servo, Socrate cominciasse sempre dal riferirsi al quadrato ABCD (fig. I.) dal quale era partito, quadrato che in seguito venne trasformato nel triangolo D'B'N' (fig. V.). Sembra quindi evidente che Socrate, giovandosi, per chiarire il suo concetto, d'un esempio tratto dalla geometria, ne agevolasse al suo interlocutore la intelligenza, mantenendolo nell'ordine stesso di idee tracciato nell'interrogatorio del servo, si servisse anzi dell'ultima figura, che rimaneva tuttora segnata sulla sabbia innanzi ad

(1) Citiamo qui appresso alcune delle principali pubblicazioni che si riferiscono all'argomento: *GEDIKE e MICHELSEN nella edizione del Menone di Biester. Berlin 1780, 1790. — *JOH. WOLFGANG MÜLLER. *Commentar über zwei dunkle mathematische Stellen in Platon's Schriften.* Nürnberg. 1797. — **Observations sur un passage du dialogue de Platon, intitulé Menon, lu à l'Académie de Berlin* par M. JEAN TREMBLEY. 1799. Cfr. *Mémoires de l'Académie Royale.* Berlin 1800. pagina 241.-263. — *F. SCHLEIERMACHER nelle Osservazioni alla sua traduzione di Platone P. II., 1. pag. 517. — FERD. NIEKEL nei *Schlesische Provinzialblättern*, 1812. Heft. VIII. — *C. BRANDANUS MOLLWEIDE. *Commentationes mathematico-philologicae tres.*

ambedue. E chiunque operi per tal modo e nel tempo istesso ricordi quanto antecedentemente venne esposto, troverà piana e facile la soluzione della apparente difficoltà. Interrogando il servo infatti, Socrate avealo convinto che delle quattro aree (fig. IV.) ABCD, BINC, CNLO, DCOM ciascuna delle linee DB, BN, NO, OD aveva tagliata la metà al di dentro; considerando quindi la figura DAIN ed il triangolo DBN in essa inscritto, scorgesi facilmente come avanzi tanto spazio quanto è quello della figura inscritta, per noi adunque non v' ha dubbio che il filosofo nel formulare la sua ipotesi volesse alludere alle premesse geometriche. Osservando dapprima come la essenza della ipotesi geometrica non abbia nel caso attuale importanza alcuna, ma solo importi di verificare se di ipotesi realmente si tratti nel senso che di tale artifizio approfittano i geometri, con quello che v' aggiunge il filosofo ogni difficoltà potrebbe dirsi tolta completamente. Volendo tuttavia, per agevolarne la intelligenza esprimere la ipotesi geometricamente col riferirsi ad una figura, la ipotesi stessa può essere come appresso formulata. Chiesto al geometra se sia possibile di inscrivere quel triangolo in un dato cerchio, questi avrebbe risposto: io non so se ciò sia, ma lo suppongo, poichè tale ipotesi mi giova per il progresso della soluzione. Se questa figura A'B'C'D' (fig. V.)

Lipsiae 1813. — *PHILIPP BUTTMANN nella sua edizione del Menone. Berlin 1822. 1830. — FR. CAROLUS WEX. *Commentatio de loco mathematico in Platonis Menone*. Halis. 1825. Cfr. anche la recensione di questo lavoro nella *Allgemeine Schulzeitung*. Abtheil. II. Nr. 5. 1827. — JOH. WOLFGANG MÜLLER. *Vollständige Auflösung der Aufgabe, in einen Kreis ein Dreieck zu beschreiben*. Zur Prüfung der von Dr. Wex versuchten Erklärung der mathematischen Stelle in Platon's Menon. Nürnberg. 1826. — *GODOFR. STALLBAUM nella sua edizione del Menone di Platone. Lipsiae. 1827. Cfr. anche la recensione negli Jahn's Jahrbücher der Philologie. 1828. Bd. VI. pag. 163. e seg. — E. F. AUGUST. *Zwei Abhandlungen physikalischen und mathematischen Inhalts*. Berlin 1829. Cfr. anche la recensione negli Jahn's Jahrbücher. 1830. Bd. XII. pag. 190. e seg. — JUL. FR. WURM. *Ueber die Stelle in Platon's Menon* negli Jahn's Jahrbüchern. 1829. Vol. IX., pag. 223.-232. — GUIL. KORTEN. *Commentarius in locum mathematicum in Platonis Menone*. Aachen. 1830. — ARNOLD SCHMITZ. *Animadversiones in Platonis Menonem*. Cöln 1830. — G. F. PH. PATZE. *Commentatio de loco mathematico in Platonis Menone*. Soest. 1832. — MARX. *De locis mathematicis in Platonis Menone*. Coesfeld. 1836. — J. J. CH. THOMAS. *Ueber die mathematische Stelle in Menon*. Arnstadt. 1841. — KÖNIG. *Explanatio loci in Platonis Menone*. Eutin. 1843. — *HIERONYMUS MÜLLER. Nella edizione delle opere complete di Platone. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1851., pag. 180.-182., — L. HOFFMANN. *Ueber die Stelle im Menon*. Berlin. 1853. — WÖPCKE nella Mützell Zeitschrift für das Gymnasialwesen. X. Jahrg. 1856. pag. 879. e seg. — BEYER nella Mützell Zeitschrift ecc. XIII. Jahrg. 1859., pag. 886. e seg. — RICHTER nella Mützell Zeitschrift ecc. XV. Jahrg. 1861, pag. 820. — *FR. CARL WEX. *Platon's Geometrie im Menon und die Parabole des Pythagoras bei Plutarch*. Nell'Archiv der Mathematik und Physik di Grunert. XLVI. Th. Greifswald. 1867. — pagina 131.-144. — *ADOLPH BENECKE. *Ueber die geometrische Hypothesis im Platons Menon*. Elbing. 1867.

Abbiamo segnato con asterisco quelle fra le sopradette pubblicazioni che noi stessi abbiamo avuto l'opportunità di studiare.

proposta è tale che adattata sul diametro D'N' del cerchio, avanzi tanto spazio che basti per adattarvi una figura B'I'N'C' uguale alla precedente, si ottiene un risultato, vale a dire la figura A'B'C'D' trasformata nel triangolo D'B'N' può essere inscritta nel cerchio ed oppostamente avviene se ciò non ha luogo, vale a dire non è possibile la inscrizione del triangolo, qualora non si verifichi l'accennata condizione.

Che la ipotesi sia poi giusta e che con essa sia possibile quanto viene asserito, può facilmente dimostrarsi. Condotte le D'B' e B'N' (fig. V.) si ha il triangolo richiesto D'B'N': infatti, essendo fra loro uguali le aree ABCD, BINC, A'B'C'D', B'I'N'C', anche le diagonali DB, BN, D'B,' B'N' sono pure fra loro uguali. Inoltre $DN = D'N'$ e per conseguenza $D'B'N' \cong DBN = ABCD$. Ora poichè DBN è rettangolo ed isoscele, anche il triangolo D'B'N' ad esso congruente deve essere rettangolo ed isoscele: finalmente il triangolo D'B'N' è inscritto nel cerchio, poichè i vertici dei suoi angoli giacciono sulla periferia, ovvero perchè i suoi lati sono corde del cerchio. Con altre parole Socrate avrebbe potuto esprimere la sua ipotesi come appresso, asserendo che la iscrizione del quadrato ABCD sotto forma di triangolo isoscele DBN è possibile se il lato del quadrato uguagli il raggio del cerchio.

Altrettanto facilmente potrebbe mostrarsi che se la espressa condizione non venisse a verificarsi, non riuscirebbe possibile la voluta inscrizione (1).

Considerando la questione sotto il punto di vista, sotto il quale essa viene naturalmente a mettersi dietro le cose premesse, si dura qualche fatica a credere che essa abbia potuto prestarsi a tante discussioni e che i filologi ed i matematici per una lunga serie di anni sieno andati d'accordo nell'accumulare gli argomenti atti a costituire una difficoltà quasi insuperabile, laddove, ove si accetti la data interpretazione, tutto si spiega nel modo più piano e più facile.

Fu già osservato da altri essere improbabile che qui trattar debbasi di questione involuta, perciò che ponendo Platone in bocca a Socrate un esempio tratto dal dominio delle matematiche onde illustrare un concetto filosofico, ripugna il pensare che mentre a chiarire che cosa intendano i geometri quando formulano una ipotesi, si prestano esempi tratti dalla parte più elementare delle matematiche, Socrate dovesse sceglierne uno la cui interpretazione presentasse difficoltà maggiori che non il concetto ch'esso era destinato a chiarire.

A noi, che con amore coltiviamo gli studi di storia delle mate-

(1) *Ueber die geometrische Hypothesis in Platons Menon*. Von Dr. Adolph Benecke, ecc. Elbing, 1867. In Commission bei C. Meissner, pag. 10.

matiche, non può ancora sfuggire come il passo del Menone, del quale stiamo tenendo parola, non sia stato senza influenza in talune questioni della più alta importanza. Si è lungamente dibattuta la questione di sapere se si conoscessero anche prima di Apollonio e forse anche prima di Aristeo quelle proprietà sulle quali si fondano i nomi di ellisse, parabola, iperbole e se si avesse già cognizione delle curve senza sapere che le erano sezioni coniche, come in sul finire del XVII. secolo avvenne per la cardiodite che s' imparò a conoscere dapprima come catacaustica e della quale solo più tardi si venne a scoprire la origine epicicloidica. Come il più importante materiale per una risposta su tale argomento venne appunto considerato il celebre passo del Menone che qui venne discusso, per modo che l'Arneth ne dedusse indubitatamente aver Platone avuta piena conoscenza delle menzionate proprietà, appoggiando tuttavia questa sua certezza ad una traduzione e ad una interpretazione che non appagano nè il filologo, nè il matematico (1).

Si credette per alcun tempo che la chiave della difficoltà non potesse aversi che in seguito ad una completa conoscenza del valore delle frasi usate dal filosofo: senonchè, come assai giustamente venne osservato, il linguaggio appropriato ad una scienza varia a seconda dello stato di essa, per conseguenza i passi difficili d' un autore devono essere chiariti mercè passi paralleli del medesimo autore o di autori contemporanei; ma non ci rimane alcuna opera geometrica nè di Platone, nè dei suoi contemporanei e neppure dei suoi discepoli immediati, poichè Euclide viveva circa un secolo dopo Platone ed Archimede è ancora posteriore. Gli è perciò appunto che il tentativo di cercare in alcune proposizioni dei libri VI. e I. degli *Elementi* degli argomenti decisivi per pronunciare un giudizio nella questione non approdò ad alcun risultato. Riusciti vani parecchi tentativi si cominciò a dubitare della esattezza del testo, fra gli altri il Gedike nelle note alla edizione del Menone pubblicata dal Biester, dopo aver giustamente osservato come delle interpretazioni date fino a lui parecchie fossero più oscure del testo istesso, muta di suo arbitrio due parole del testo ed accomoda la frase, per adattarla meglio alle sue idee. Secondo lui il *τρίγωνον* di Platone diventa *τετράγωνον* ed il *παρατείναντα* si trasforma in *παρατέμνοντα* ed allora il passo stesso *ad usum* Gedike, diventa d' una chiarezza sorprendente e lo si tra

(1) *Die Geschichte der reinen Mathematik in ihrer Beziehung zur Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geistes* von A. Arneth, ecc. Stuttgart. Franckh'sche Verlagshandlung. 1852., pag. 91. Cfr. pure a tale proposito: *Euclid und sein Jahrhundert.* Mathematisch historische Skizze von Moritz Cantor. Separatabdruck and der Zeitschrift für Mathematik und Physik. Leipzig. Druck und Verlag von B. G. Teubner. 1867. Pag. 46.-47. — Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubblicato da D. B. Boncompagni ecc. Tomo V. Roma, tipografia delle scienze matematiche e fisiche ecc. Pag. 42.-43

duce come appresso: «*Si figura illa quadrilatera ita comparata est, ut qui eam linea diagonali dissecuerit, is eidem relinquat triangulum aequale triangulo juxta apposito, id est ut figura linea diagonali in duo triangula aequalia dividatur*». Il Trembley [1], che giustamente rifiuta così gravi alterazioni dell'originale, sposta egli pure la questione, esprimendo l'avviso che non si tratti della inscrizione di una figura triangolare in un cerchio, ma che piuttosto Platone parli d'uno spazio triangolare e domandi se un certo spazio triangolare possa essere esteso al di dentro d'una linea circolare, vale a dire, trasformato in un cerchio. Considerando la questione sotto questo punto di vista, trova il Trembley che la interpretazione data dal Gedike alla risposta che Platone mette in bocca ai geometri, può essere adottata senza che vi sia bisogno di alterazioni, potendosi dire che se la natura del triangolo è tale che tagliandolo con una data linea si lasci da una parte di essa uno spazio uguale a quello che rimane dall'altra si ha un risultato essenzialmente diverso da quello al quale si perviene se la cosa non è possibile. Per tal modo l'unico mutamento necessario al passo di Platone consisterebbe nel sostituire *παρατέμνοντα* al *παρατείναντα*: ma per verità neppur questo si renderebbe assolutamente indispensabile, prendendo il passaggio nel senso che lo spazio, il quale si stende al di là della linea data non differisce dallo spazio intero che di una quantità uguale a questo stesso spazio esteso al di là della data linea, ciocchè importa la uguaglianza delle due parti del triangolo e per conseguenza la divisione del triangolo in due parti mediante una linea data. A confortare la sua opinione si appoggia il Trembley sopra l'uso delle frasi platoniche fatto da Euclide, ma tal modo di argomentare non apparisce, per ciò che abbiamo premesso, del tutto esatto ed il Buttmann in seguito appoggiandosi sugli scritti di Mollweid dimostrò non essere stati usati da Platone gli stessi vocaboli nel senso istesso che lor venne poi attribuito da Euclide.

Prima del Trembley, si era occupato di questa stessa questione Wolfango Müller [2] professore di matematiche nel ginnasio di Nürnberg e per la relativa originalità della sua interpretazione, crediamo di non doverla qui passare sotto silenzio, per quanto non ci riesca perciò possibile di tenerci del tutto estranei alla questione filologica, come sarebbe stato nostro desiderio. Ecco come egli legge il passo in discussione: *εἰ μὲν ἐστὶ τὸ χωρίον τοιοῦτον, οἷον παρὰ τὴν δοθεῖσαν τὴν γραμμὴν αὐτοῦ ὑποτείναντα, ἐλλείπειν τοιούτῳ χωρίῳ, οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατετμένον ᾖ* ecc. Le parole *τὸ χωρίον τοιοῦτον* si applicano, secondo il Müller, al triangolo dato, e questo triangolo dovrebbe esser tale, *οἷον*

(1) *Mémoires de l'Académie Royale des sciences et belles-lettres depuis l'avènement de Fréderic Guillaume III. au trône.* MDCCXCIX et MDCCC. A Berlin. MDCCCIII. P. 247. e seg.

(2) Cfr. Joh. Wolfgang Müller, op. cit.

παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν ecc. Fino al Müller le espressioni τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν furono intese indipendentemente da ciò che segue siccome significanti una linea data condotta nel triangolo. Müller dispone altrimenti la frase, legge παρὰ τὴν δοθεῖσαν τὴν γραμμὴν αὐτοῦ, separa δοθεῖσαν da γραμμὴν, intende per δοθεῖσαν il diametro del cerchio dato e per γραμμὴν uno dei lati del triangolo, ma per raggiungere un tale scopo egli si vede costretto a mutare la frase, ripetendo il τὴν innanzi a γραμμὴν, ciocchè non si riscontra nel testo e ponendo αὐτοῦ dopo γραμμὴν in luogo di lasciarvelo dinnanzi. L'autore stesso non ha potuto del rimanente dissimularsi le difficoltà nelle quali veniva per tal modo a cadere e chiama la frase di Platone caratteristicamente con «etwas unbestimmter Ausdruck».

Lo Stallbaum del rimanente è andato più innanzi del Müller e sostiene *quod certissimo argumento est locum aliqua labe esse contaminatum* (1) e vi propone correzioni a proposito delle quali non vorremo dilungarci. Girolamo Müller (2) espresse l'opinione che il passo potesse riuscire incomprensibile a motivo della sua troppa semplicità e nella sua interpretazione si accosta d'assai al vero, anzi questo vero egli l'avrebbe del tutto raggiunto, come in sostanza potè in seguito il Benecke, ove egli si fosse meglio legato a quanto nel dialogo viene premesso.

Nelle note alla traduzione di Platone dello Schleiermacher (3) si esprime esplicitamente il pensiero che la soluzione della difficoltà sia serbata «einer spätern Uebereinkunft der Mathematiker und Sprachkundigen», esponendo il dubbio che forse siavi qualche cosa da mutare nel testo, poichè l'autore non si dichiara soddisfatto d alcuna delle date interpretazioni da una parte e dall'altra riconosc che il problema è posto in termini esatti, nè il senso delle singo parole può essere diverso da quello che loro viene effettivamen attribuito. L'autore medesimo si pronuncia nel tempo stesso in sen contrario a gravi e radicali alterazioni nel testo, nel giusto tim che si venga per tal modo a distruggere quella certa base sulla qu dovrà poggiare la futura soluzione. Venendo a trattare della c stione geometrica, egli riconosce come «un dato triangolo possa sere inscritto in un dato cerchio allora soltanto che la distanza suoi vertici dal punto d'intersezione delle perpendicolari guidate i punti di mezzo dei suoi lati uguagli il raggio del cerchio», ma

(1) *Platonis Meno et Euthyphro itemque incerti scriptoris Theages, Erastae parcus*. Recensuit et prolegomenis atque commentariis illustravit Godofredus St Gothae et Erfordiae, sumptibus Guil. Hennings. MDCCCXXXVI., pag. 82.

(2) *Platon's sämmtliche Werke*. Übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einl begleitet von Karl Steinhart. Zweiter Band. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1851., pa

(3) *Platons Werke* von F. Schleiermacher. Zweiten Theiles erster Band. flage. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1856, pag. 351-354.

sa trovare il legame fra questa condizione suggeritagli indipendentemente dal testo con quanto nel testo medesimo viene espresso, senza recarvi significanti alterazioni.

Noi chiuderemo questa brevissima rassegna con una osservazione, che reputiamo necessaria a ribattere taluni appunti i quali potrebbero per avventura essere mossi ad una certa facilità di accogliere interpretazioni matematiche diverse di un unico passo, ciocchè potrebbe a prima giunta sembrare in aperta opposizione coi caratteri della verità in generale e delle verità matematiche in particolare. Basterà a tale uopo che noi ricordiamo come qui si tratti semplicemente di una ipotesi e che quindi, considerandone gli elementi sotto punti di vista diversi, potesse giungersi a conclusioni per sè stesse vere ed esatte per quanto non valessero a rendere esattamente il concetto platonico. A queste diverse interpretazioni poterono anche in epoche diverse acquetarsi gli studiosi, senza che un tal fatto si presti a porgere argomenti contro una troppo facile condiscendenza; per parte nostra ripetiamo soltanto che la interpretazione già data in queste pagine è quella che, a parer nostro, meglio si adatta allo spirito ed alla lettera del passo che diede motivo a così lunghe e dottissime discussioni.

IPPIA MAGGIORE

PROEMIO

ALL' IPPIA MAGGIORE

I.

Cristoforo Martino Wieland nel romanzo notissimo, in che ritrasse l'età del nostro filosofo e cui intitolò dal suo orfico e platonico Agatone (1), co' vivi colori che gli meritarono le lodi del Lessing, ci ha lasciato dipinta tale imagine dell'interlocutore di Socrate nel dialogo cui vogliamo avviato il lettore, che a niuno più possa venire vaghezza di ritentare la prova. All'erudito lettore, il quale già in altri due dialoghi (2) ha incontrato Ippia d'Elide, basteranno perciò brevi accenni. Educato alla filosofia naturale degli Ioni; non nuovo alla scienza d'Empedocle (3) e degli Eleatici, per la molteplice varietà di sue cognizioni etiche, grammaticali, storiche, naturali, matematiche ed astronomiche si die' vanto d'accogliere in sè tutta la cultura del tempo suo (4); a lato a Prodico e a Gorgia, svolse il nuovo magistero delle artistiche forme del dire (5) e, destando l'am-

(1) Geschichte des Agathon. Neue verbesserte Ausgabe. Leipzig. 1773. I. B. S. 19-27.

(2) Nell'Ippia minore e nel Protagora.

(3) Sentenze tratte dalla dottrina d'Empedocle pronunzia Ippia nel Protagora pag. 337. e nel nostro dialogo pag. 301.

(4) Cf. pag. Stef. 285. Ippia min. pag. 336-68. Protag. pag. 315.

(5) Cf. pag. Stef. 284. del n. d. e pag. 368. dell'Ippia minore.

mirazione, seppe guadagnarsi autorità ne' civili negozi, lodi e premi infiniti; per una singolare versatilità dell'ingegno, anco nelle arti meccaniche si fece buon nome, tanto da portare di sua man fabbricati tutti gli oggetti del suo vestimento e gli adornamenti del corpo (1); ma quest' uomo in tanta apparenza di sapere fu la prova vivente dell'antica sentenza d'Eraclito (2):

« Πολυμαθητίη νόον οὐ φύει ».

Chè 'l gran ciarlatano dalle apparenze splendidissime non aveva la forza vera dell' intelletto, nè la profondità del pensiero e della scienza. Versatilità leggiera e prontezza di parola, col lungo esercizio resa anco più facile, facevanlo abile a tenere i discorsi lunghissimi, zeppi di sentenze e d'antitesi, che studiavano ad imitare quelli dell'ingegnoso Prodico, e come quelli di lui avevano a fondamento l'etica derivata dalle antiche leggende, ond' erano poi retoricamente adornati (3). Ne' quali discorsi però l'ordine dialettico, la stretta connessione e la forza del pensamento facevan difetto; o in una sola parola, concetto e metodo ad un tempo mancavano.

Il sofista che, sottostando per potenza di mente a Pro-

(1) Cf. pag. Stef. 285. Ippia m. pag. 338.

(2) Fr. XIII. nella collezione dello Schleiermacher « Herakleitos der Dunkle, Museum der Alterhumswissenschaft von F. A. Wolf und Ph. Buttmann ».

Presso Diog. Laerzio IX. 1. il frammento suona: Πολυμαθητίη νόον οὐ διδάσκει Ma l'emendamento dello Schleiermacher mi sembra certissimo.

(3) Tali almeno dobbiamo immaginarceli dalle imitazioni platoniche ne'due dialoghi intitolati da Ippia e nel Protagora.

Dell'uso delle leggende etiche ne' discorsi di Prodico abbiam altrove discorso.

dico, a Gorgia e a Protagora, tuttavia nella superba vantazione avanzavali, e così meglio scopriva la vanità della sofistica, due volte fu scelto da Platone a darci la immagine dell'impotenza del conato sofistico; per giungere a dimostrare una prima volta, e probabilmente negli anni della più fresca giovinezza dello scrittore, la profonda sentenza morale che niuno erri avendo del proprio errore coscienza (1); e in questo nuovo dialogo, una seconda volta, per innalzarsi al concetto del Bello, che la filosofia anteriore e Socrate stesso non avevan distinto dal buono e dall'utile. Diresti sia il primo lampo che alla mente di Platone rifulge di quell'alta dottrina che avrà poi nel Filebo ed altrove il suo svolgimento; mentre qui, procedendo secondo i principii ed il metodo di Socrate, con una giocondità e un sale comico meraviglioso la fatuità flagella, con la quale Ippia e i belli spiriti della sua specie discorrevan del Bello. Lo scherzo mordace e il colorito vivissimo del dialogo han d'altra parte una facilissima spiegazione per noi. Come la comedia antica si piacque delle caricature degli uomini politici e degl'istorici personaggi, così al dramatico ingegno di Platone nostro Ippia d'Elide apparve una vera caricatura della sofistica, e quanto più vanitoso e confidente in sè stesso quegli mostravasi, altrettanto all'artista filosofo giovava d'offerirnelo senza saldi principii, mal fermo e impotente, ben altrimenti che Protagora e Gorgia rappresentandolo.

Il dialogo che, come tutte le scritture platoniche, è in ogni minimo particolare, a così dire, compenetrato dal pensiero fondamentale della bellezza, per l'andamento suo assomiglia e sta vicinissimo all'Ione. Anche qui il patroci-

(1) Vedi il proemio all'Ippia minore § I.

natore della superficiale e vana erudizione è svergognato e messo in canzone piuttosto che provocato a riconoscere la sua propria ignoranza e nella sua nullità confuso; anche qui alla ignoranza superba dell'interlocutore Socrate non contrappone un'ordinata serie di pensamenti che lo conducano a verità, ma la via gli segna soltanto per accenni deboli e sparsi. Come l'Ione, anche il dialogo nostro è diviso in due parti: una mimica e dramatica rappresentazione della ignoranza d'Ippia e una più penetrante indagine scientifica, nella quale quanto pare che Socrate si dilunghi dal vero incominciando, tanto più al vero apparisce vicino in sul fine; mentre Ippia ritorna sempre su le sue vanità. Che se tra' due dialoghi, per tanti rispetti simigliantissimi, voglia una differenza trovarsi, ella è in ciò: che dove nell'Ione intorno ad una speciale arte e subordinata intrattiensi e sol di rado s'innalza alla intima ragione della poesia, nel dialogo nostro all'incontro si sforza d'aggiungere al principio supremo d'ogni arte, al concetto del Bello.

II.

Non già impertanto dispiegare la filosofica dottrina del Bello, ma piuttosto mettere in mostra, come abbiam detto, la fatua ignoranza del Sofista, che in ogni atto della vita proclama di studiare a bellezza ed in ogni prodotto dell'attività sua vantasi di raggiungere il Bello, è 'l proprio intendimento del dialogo nostro. Ma a conseguir questo fine si addimostra infrattanto come il Bello non sia da riporre nel particolare e nell'individuo, ed i concetti affini a Bello con tanto maggiore studio distinguonsi, quanto più facil-

mente confondevansi da' sofisti e quanto più ampia nel linguaggio de' Greci era la estensione del τὸ καλόν.

Una introduzione non breve (1), ma nella quale non è tuttavia verun accenno alla scena del comico drama, ci dà a conoscere nel più lepido modo chi sia l'interlocutore di Socrate. Torna il Sofista da una legazione pe' suoi concittadini d'Elide a Lacedemone, e ciò gli porge occasione a vantare la sapienza sua in comparazione di quella de' buoni vecchi, i quali, per seguire la verità, trascuravan del pari i pubblici negozi e i lor privati interessi. Egli invece è l'oratore nato della sua città, il negoziatore d'ogni sua pratica, e nel tempo stesso dalla sua svariata e infinita dottrina ritrae grossi guadagni. Così ogni parola del Sofista è vantazione impudente. Una lepida interrogazione di Socrate, se anche a Lacedemone, dove ha bazzicato più di frequente, il sofista abbia fatto grossi guadagni, e di che abbia intrattenuti i Lacedemoni così tenaci conservatori de' loro antichi costumi, dà ad Ippia la opportunità di sciorinare la lunga corona delle discipline nelle quali è maestro; lunga corona che nel domicilio di Lacedemone s'è ancora arricchita, per ciò che gli Spartani più che di lettere, di matematica e d'astronomia eran vaghi di certe sue illustrazioni su l'antichità remotissima, e così egli s'è fatto anche archeologo. Ultimamente poi narra d'aver tenuto una certa sua diceria intorno alle arti belle e alle belle discipline cui hanno da dar opera i giovani; la quale per la forma e per le sentenze bellissima tra tre giorni si propone ripetere anche ad Atene nella scuola d'un certo Fidostrato. Questo bel parlare d'Ippia intorno alle belle istituzioni a' giovani

(1) Dal principio del dialogo alla pag. Stef. 286. e.

convenienti, provoca Socrate a muovere la ricerca intorno al Bello (1), alla quale il Sofista si offerisce prontissimo, sicuro com' è di schiarire ogni dubbio di Socrate; il quale, al suo solito modo, dichiara la parte che farà in essa ricerca, quella cioè d' un certo ignoto ed ignaro uomo che altra volta gli domandò, ponendolo in imbarazzo gravissimo, che il Bello sia.

Appena Socrate ha fatto la dimanda sua che l'arrogante Sofista dà manifesta prova di volgare ignoranza, perchè il Bello o 'l concetto di bello non sa distinguere dalle apparenze di esso nel particolare. Concedendo al plastico genio de' Greci, da prima dice che 'l bello è una bella ragazza (2); e poichè Socrate, facendo le parti dell' innominato suo interrogatore, gli dichiara ch' e' non dimanda già quale o qual altra cosa bella sia, ma sì che cosa sia ond' è bella una qualunque cosa (3), e' dà per seconda risposta, che il bello è l' oro; per la quale risposta messa in bocca al sofista, Platone flagella l' ignoranza e l' avara cupidigia ad un tempo di Ippia (4). Questo scherzo veramente atroce, a prima vista sembra soverchi i limiti concessi all' arte comica; ma se si guarda che Ippia risponde alla proposta di Socrate che il bello in sè ha da essere fondamento alla particolare bellezza dell' individuo, si riconosce che il sofista ha pure avanzato d' un passo, accostandosi a ciò ch' è immagine ed esempio del bello formale. Anche la seconda risposta d' Ippia è facilmente e nella forma medesima rovesciata da Socrate, sì che il Sofista, quasi a torsi d' impac-

(1) Pag. Stef. 287. a. d.
(2) Pag. Stef. 287. e.
(3) Pag. Stef. 287. e 289. c.
(4) Pag. Stef. 289. c.

cio, ha ricorso all' autorità del sapiente Solone; e come questi insegnava a Creso che di tutti gli uomini desiderava esser proclamato felicissimo, come felicissimo veramente era stato quel Tello ateniese, il quale, nella patria sua prosperante, ebbe figliuoli belli ed onesti, e ad ognuno d'essi vide nascere prole e questa poi starsi a lui tutta d'intorno; e cui, goduta comoda facoltà, toccò bellissima morte combattendo, sì che gli Ateniesi con pubbliche esequie lo seppellirono là dove cadde e l'onorarono grandemente (1); così ora Ippia il Bello ripone in ciò che uno goda buona salute, abbia facoltà e ricchezze, goda d'ogni onore più splendido, e, data onorata sepoltura a' parenti, giunga a tarda vecchiezza e da' figli riceva l'onor del sepolcro (2). Burlevolmente è dimostrato com' anche la nuova definizione del Bello non quadri, e indirettamente come il Sofista non sia buono a levarsi fino a' concetti generali e alla definizione. Il perchè Socrate, sempre a nome del suo supposto interrogatore sottile, propone a sè ed al sofista una serie di nuove dimande, onde la ricerca ha nuovo avviamento (3).

Nel nuovo procedimento del dialogo al concetto di Bello si ravvicina una serie di concetti affini; il decente (τὸ πρέπον), l'idoneo, il buono, il potere e la forza, il piacevole disinteressato. Ma il decente, come deve confessare il Sofista, non va oltre l'apparenza del Bello (4); l'idoneo o ciò ch' è conforme allo scopo ed utile, non basta a darne il concetto di Bello, perchè il Bello non può dal Buono disgiungersi, mentre l'idoneo e l'utile, per la dottrina di Pla-

(1) Cf. Erodoto I. 30.
(2) Pag. Stef. 291. d.
(3) Pag. Stef. 293. c. d. e seg.
(4) Pag. Stef. 293. d.-294. e.

tone che quella di Socrate avanza, non è il Buono (1); anche il concetto di potere e di forza inadeguato e vacillante addimostrasi, il perchè finalmente la ricerca è portata nel campo del sensibilmente piacevole e indi del piacere puro, elevato e soprastante alla soddisfazione delle basse cupidigie del senso. Da Socrate che, secondo l'attestazione di Senofonte, riponeva il bello nell' utile (2) e pure all' utile riduceva il buono (3), non è chi non vegga quanto qui si dilunga Platone, per confermare invece e spiegare il concetto che già ebbe significato nel Gorgia (4). Così il nostro dialogo, che pure aggiunge alla dottrina Kantiana del bello, non è se non il cominciamento d'una più alta e splendida speculazione filosofica, la quale avrà il suo svolgimento nel Filebo ed in altri dialoghi maggiori che s'innalzano alla concezione del Bello obbiettivo e metafisico.

Il resultamento tuttavia, al quale si giunge per la industriosa contrapposizione de' più nobili piaceri alla sodisfazione delle basse voglie, è rovesciato (5) più tardi, e il lettore è propriamente sforzato a esclamare con Socrate: difficile è il bello! Ma per una digressione aritmetica (6), della quale noi dobbiam tener conto per la retta determinazione del tempo in che il dialogo è stato scritto, è come ravviata la questione, la quale se è lasciata insoluta al modo medesimo del Liside e del Carmide, pur è accennato per che via ed in che campo di ricerche troverà la sua soluzione.

(1) Pag. Stef. 295.-297.
(2) Mem. Socr. III. 8. § 4. e seg. e IV. 6. 9.
(3) Mem. Socr. III. 8. § 2.-8. IV. 6. 8. 9.
(4) Pag. Stef. 474. d. e.
(5) Pag. Stef. 300. a. b.
(6) Pag. Stef. 302. a. c.

III.

La breve analisi del dialogo avrà facilmente persuaso al lettore che più che allo svolgimento d'un pensiero filosofico nell'Ippia maggiore è a riguardare all'opera d'arte, ricchissima di vis comica e tutta intesa a ritrarci la vana ed insolente imagine del bell'Ippia. Gli esempi tutti ed ogni maniera di spiegazioni, con finezza veramente attica, o si riportano ad Ippia, o per qualche modo toccano al tipo suo. Ippia, che 'l Bello ripone in una vaga fanciulla o nell'oro, è il materialista sensuale, che dà a' piaceri della vita il massimo pregio, e 'l merito della bellezza in ciò ripone che, come il bel parlare, i cuori guadagna, impotente essendo ad inalzarsi al Bello superiore e spirituale. Socrate oppostamente e pe' concetti a' quali ravvicina il Bello, e pe' procedimenti che tiene, il vero sapiente ci si addimostra che nell'esercizio dell'arte sua al vero Bello s'indrizza, che della bella forma e del bel dir non s'appaga, ma e teoreticamente al Bello s'innalza e praticamente il Bello aggiunge per l'arte. Chè in fatti qui Socrate non disputa con l'acutezza, onde fa prova con Protagora e con Gorgia; nè parla con la sublime gravità de' dialoghi teoretici; più che svolgere dottrine e levarsi a teoriche, nel nostro dialogo, Socrate provoca di continuo e a così dire, stuzzica Ippia, perchè dia una definizione del Bello, finchè non lascia andare il bell'Ippia che parla di tanto belle cose in tanto bella forma, con la spina nel cuore di non sapere che il Bello sia. Forse taluno potrebbe trovare che l'ironia è atroce e soverchiamente mordace la satira; ma l'arte platonica a sfuggir questa accusa ha come

coperto il suo Socrate d'uno scudo, perchè egli interroga a nome d'un terzo ed incognito personaggio; e così ha potuto far flagellare dal suo Socrate il vano parlatore che per testimonianza di Senofonte, si recava a vanto di dire: ἀμέλει πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεί (1) e che Clemente Alessandrino (2) ci narra solesse dire che prendeva da Orfeo, da Museo, da Esiodo, da Omero, da' poeti e da' prosatori, da Greci e da Barbari gli elementi de' suoi discorsi per farne poi καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον.

Questi speciali caratteri che abbiam voluto determinatamente mettere in luce, e certe negligenze della forma hanno indotto i critici in diversissime sentenze quanto al dialogo nostro. L'Ast, com'è bene da attendersi, lo rigetta (3); più diritto ne giudica lo Schleiermacher, che pur riconoscendo il proprio valore del dialogo, lo pone dopo il Filebo (4); soverchio peso e lodi che noi riserberemo ad altri dialoghi, ha dato all'Ippia il Cousin (5); scrittura giovanile all'incontro e da mettersi in linea co' primi dialoghi apparve allo Stallbaum (6) ed allo Steinhart (7). Noi in tanto contrasto ci accostiamo al Socher (8) e all'Hermann (9); l'αὐτὸ τὸ καλὸν ὅ τι ἐστί (10); l'affermazione che tutte le cose

(1) Mem. Socr. IV. 4.
(2) Stromata VI. pag. 264. a.
(3) Plat. Leben und Schr. S. 458. und f.
(4) Einleitung S. 281. Zweiten Theiles Dritter Band. Dr. Aufl.
(5) Oeuvres de Platon. Tome quatrieme. Argument philosophique p. 81. e segg.
(6) Praefatio ad Hippiam majorem Vol. IV. Sect. II. pag. 130. e segg.
(7) Einleitung. Op. c. Vol. I.
(8) Ueber Plat. Schrift. S. 215.
(9) Gesch. d. Plat. Philos. S. 487. 618.
(10) Pag. Stef. 286.

belle debbono questo carattere alla presenza del Bello [1] che è ciò ᾧ καὶ τἄλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται [2], c'impediscono vedere nell'Ippia maggiore una scrittura della prima giovinezza di Platone. Il Bello che troveremo poi sempre nel primo ordine dalle idee; il Bello in sè che adorna e fa belle le cose tutte le quali d'esso partecipano, determinato in sè e per sè, non già nel τὸ χωριστόν Socratico, ma nella sua propria immanenza, non potè essere argomento al saggio giovanile del pensatore greco cresciuto in mezzo ad un popolo che nel suo pensiero e nella sua parola identificava τὸ καλόν a τὸ ἀγαθόν [3]. E per ciò le definizioni Socratiche, buone e accettabili pel processo del τὸ χωριστόν, riescono insufficienti e relative pel Bello in sè, semplice, uno ed assoluto al pensatore che già ha oltrepassato il Maestro. Ciò ch' è conveniente e ciò che è utile possono stare in equazione con ciò che sia bello o con le belle cose, ma non possono per lui identificarsi col Bello in sè, onde sono particolari manifestazioni. E più tardi leggeremo nella Politeia [4] che il filosofo non iscambia mai le cose belle col Bello in sè. Ma da ciò che le cose belle siano convenienti, utili e piacevoli, non conseguita che il Bello sia convenienza, utilità e piacere. Ordine e convenienza di parti fanno apparire belle le cose; ma il Bello in sè da quest'ordine e convenienza è diverso, come l'imagine dal suo esemplare [5]. Ugualmente il Bello non è identico all'utile. Chè l'utilità e quindi la bellezza potrebbe solo misurarsi dalla bontà del fine cui tende; e

(1) Pag. Stef. 287. b.
(2) Pag. Stef. 289. d.
(3) Cf. Alcib. magg. pag. Stef. 115. Gorgia pag. 474. Filebo p. 64.
(4) Lib. V. pag. Stef. 476.
(5) Pag. Stef. 287. e segg.

per ciò bello sarebbe solo ciò che è utile ad un buon fine, o che ha potenza di produrre il bene [1]. Ma nell'ordine metafisico questa definizione sarebbe inesatta, perchè fa il Buono effetto del Bello, e quindi esso non è più assoluto, nè più principio e fine, ma conseguenza e mezzo; e così l'ordine razionale delle idee verrebbe ad essere rovesciato. Utilità dunque e convenienza sono per Platone soltanto fenomeno e forma sensibile della Bellezza. Lo stesso è a dir del piacere. Che se Bello è 'l piacevole, tutti i piaceri sarebbero belli, ciò che non può ammettersi; e se si dica che il Bello è solo ne' piaceri della vista e dell'udito i quali sono i più nobili, si ricade nella dottrina dell'utile. Ma forse, quando dettava l'Ippia con intento manifestamente satirico, Platone non aveva ancora fermati gli alti concetti pe' quali s'innalzò alla teorica del Bello che svolgerà ne' maggiori dialoghi dettati dopo la instituzione della Scuola. E per ciò al dialogo die' conchiusione negativa, e non già per un certo piacere che il Grote ed altri critici hanno creduto potesse trovare il filosofo nel rovesciare il suo proprio edificio. Se anco noi non siam caduti in fallo nell'ardua ricerca, tutta questa seconda serie de' dialoghi socratici, dettati, come vediamo, in circostanze diverse e per diverso motivo, ma pur sempre in un tempo vicino alla condanna di Socrate, già prenunziano il filosofo dell'Idea ma non ancora sicuro, già fan presentire quanto attingerà da gl'Italici, ma ancora non ci danno la dottrina compiuta.

Per una speciale ragione il dialogo che segue dovrebbe riuscire a gl'Italiani accettissimo. Il nostro Tasso ebbelo in amor singolare; che mentre nel Porzio o nel suo dia-

(1) Pag. Stef. 293. 295. 297. e segg.

logo de le virtù molte cose imitò o trasportò dal Protagora e dal Menone, affatto su le orme del dialogo nostro dettò il Minturno o 'l dialogo della Bellezza, che intitolò dal napoletano umanista, a' suoi tempi celebratissimo pe' libri della Poetica e del Poeta e pe' versi elettissimi e latini e toscani.

IPPIA MAGGIORE

SOCRATE, IPPIA.

Capo I.
Stef. vol. III.
pag. 281.

Socrate. Ippia, bello e sapiente che sei, quant'è mai tempo che non vieni ad Atene! (1)

Ippia. I' non ne ho agio, o Socrate; perchè quand'Elide (2) ha bisogno di condur qualche pratica con un'altra città, vien sempre a cercar me primo per la sua legazione, reputandomi giudice competentissimo e quegli che sa meglio riportarle le cose, che le si mandano a dire da caduna città. E così per più fiate sono stato spedito oratore a questa e quella città; ma 'l più delle volte e pe' più gravi e più numerosi negozi a Lacedemone; e per ciò, quello che tu mi dimandi, i' non vengo così di frequente da queste parti.

Socrate. Ecco quello che vuol dire, o Ippia, d'esser uomo sapiente daddovero e per ogni parte perfetto. Che tu in privato sei in caso, pur ricevendo grossa mercè, di rendere a' giovani profitto di gran lunga maggiore; e nella vita pubblica di prestare alla tua propria città di tali servigi, quali può solo chi non sia per restar confuso nel volgo, ma di molto inalzarsene. Ma, o Ippia, qual è mai la cagione che que' vecchi, de' quali si ripetono i grandi nomi, un Pittaco, un Biante, e i seguaci di un Talete Milesio (3) ed anco i più vicini fino ad Anassagora, tutti quanti od almanco i più tra essi, pare, si sian tenuti lontani dalle faccende politiche?

Ippia. Qual altra ne crederestu la cagione, o Socrate, da questa infuori, ch'e' non ne sapevano, nè erano buoni d'abbracciar con la mente le faccende private e le pubbliche a un tempo?

Capo II. SOCRATE. Che forse, in nome di Giove, come le altre arti han progredito e gli antichi artefici a petto di questi d'oggi valevano poco o nulla, così dovremo pur credere progredito abbia la nostra arte de' sofisti, e gli antichi, i quali dettero opera alla sapienza, non valessero un bel nulla a petto di voi?

IPPIA. Così certo tu ragioni diritto.

SOCRATE. Quindi, o Ippia, se oggi Biante tornasse in vita, 282. desterebbe a confronto vostro le risa, come di Dedalo dicono gli statuari, che se oggi e' si mettesse a fare di quelle tali opere, ond'ebbesi tanto nome, riuscirebbe ridicolo.

IPPIA. Così è appunto, o Socrate, come tu dici; tuttavia io ho per costume di fare le più alte lodi degli antichi e di dire che i nostri maggiori maggiori sono di quelli del tempo nostro, per isfuggire all'invidia de' vivi e all'ira de' trapassati.

SOCRATE. E tu la pensi diritto e ben ti comporti, o Ippia, secondo che parmi. Ed io posso anche mallevarti, che tu di' vero; che di fatto l'arte ha progredito, perchè può rivolgersi alle faccende pubbliche nel tempo stesso che alle private. Gorgia in fatti, quel sofista da Leontinoi, qua venne per pubblico mandato, oratore della sua patria, come quegli che era de' Leontini tutti il più abile a trattare le pubbliche faccende, e dinanzi al popolo, parve, arringasse benissimo (4), mentre poi in privato, tenendo lezioni e di giovani circondandosi, si guadagnò e prese molto danaro da questa città. E se ti piace, quel nostro amico Prodico (5) ben molte volte e in varie parti andò per pubblico ufficio oratore ed anco l'ultima volta, venuto testè da Ceo, per pubblico mandato parlando alla Bule fece prova bellissima, mentre in privato facendo lezioni e frequentando i giovani si guadagnò somme di danaro meravigliose. Di que' vecchi all'incontro nessuno credette mai di dover ricever denaro per propria mercede, nè di aver da dare dimostrazione del proprio sapere al cospetto d'ogni fatta persone: tanto semplici erano dessi, e tanto era loro ignoto il gran valore che s'ha da dare al danaro. Mentre ciascuno di questi altri due dalla propria sapienza più denaro ha ritratto, che non qual si voglia artefice dalla sua propria arte; e lo stesso innanzi ad essi Protagora (6).

Ippia. Tu non sai proprio un bel nulla quanto a ciò, o Socrate mio. Che se sapessi, quanto denaro mi son io guadagnato, ne faresti le meraviglie più grandi. Per non ti dir altro, essendo andato una tal volta in Sicilia, quando vi si trovava Protagora (7) e v'aveva levato gran grido, mentr'egli era più innanzi di me con gli anni, io di tanto più giovine, in brevissimo tempo, mi son guadagnato più che centocinquanta mine; e in un paese piccolissimo, ad Inico (8), più di ventì mine. Tornatomene a casa, detti questo denaro a mio padre con grande meraviglia e stupore di lui e degli altri cittadini tutti. Anzi son quasi di credere che io solo mi sia guadagnato più denari che non altri due sofisti presi insieme, qualunque tu voglia. Capo III.

Socrate. La bella e grande prova che tu mi dai, o Ippia, della sapienza tua propria e di quanto gli uomini d'oggi siano a rispetto degli antichi diversi. De' vecchi in fatti [sino ad Anassagora] (9) il tuo discorso viene a dire che l'ignoranza fosse ben crassa; perchè dicono che ad Anassagora accadesse appunto il contrario che a voi; perchè essendogli stati ben molti beni lasciati, e' li trascurò per guisa da andare in rovina: tanto era insensato per esser saggio. Ed anco d'altri antichi narrano altre istorie consimili. Ma tu ora, mi sembra, abbiami discoperto una bella prova quanto alla sapienza degli uomini d'oggi a fronte de' maggiori nostri; e già molti sono d'accordo che 'l saggio abbia sopra tutto da esser saggio per sè medesimo; e 'l termine di questa saggezza è così ch'egli ammassi quanto più possa danaro. 283.

E così basta: ma dimmi un po' dov' hai tu guadagnato più denaro tra le varie città nelle quali sei stato? Certamente a Lacedemone, dove se' stato anco più spesso. Capo IV.

Ippia. No per Giove, o Socrate.

Socrate. Che di' tu? meno dunque che per tutt'altrove?

Ippia. I' non ci ho preso il becco d'un obolo.

Socrate. La meravigliosa e strana cosa che tu mi narri, o Ippia. Ma dimmi: la dottrina tua non è ella buona, chi vi si accosti e l'apprenda, a renderlo per virtù migliore?

Ippia. E ben di molto, o Socrate.

Socrate. E che dunque co' figliuoli degl'Inicesi eri buono a renderli migliori, e con quelli degli Sparziati impotente?

Ippia. Lungi da ciò.

Socrate. Vorrà dunque dire che i Siciliani sentan vaghezza d'addivenire migliori, ma non così i Lacedemoni?

Ippia. Al contrario, Socrate, anco i Lacedemoni.

Socrate. Forse che per iscarsità di denaro dal conversar teco si ritenevano?

Ippia. No, chè avevano denaro a bastanza.

Socrate. Ond'è dunque che dessi bramandolo, e denaro avendo [10], mentre tu potevi far loro il più gran bene, non t'han rimandato pien di quattrini? Che sia forse questo, che i Lacedemoni allevino meglio di te i figliuoli loro? Abbiamo da creder sia questo, e tu ne convieni?

Ippia. No, a verun patto.

Socrate. Che dunque non saresti forse riuscito a persuadere in Lacedemone, come venendo da te, sarebbero andati nella virtù più innanzi che non co' loro propri parenti, ovver non potesti i padri loro far persuasi che bisognava affidarli a te anzi che prendersene cura essi stessi, se pure de' figli loro s'abbiano qualche pensiero? Chè non avrebbon certo sentito invidia, perchè i figliuoli riuscissero migliori di loro.

Ippia. Io penso non n'abbian sentito invidia.

Socrate. Pertanto Lacedemone è città di buon reggimento.

Ippia. Come negarlo?

284. Socrate. E nelle città che hanno buoni i reggimenti, la virtù è sommamente preziosa.

Ippia. Certo.

Socrate. E tu la sai negli altri trasmettere meglio d'ogni altro.

Ippia. Di gran lunga, o Socrate.

Capo V. Socrate. Or chi sapesse insegnare altrui l'arte di cavalcare, non sarebbe in Tessaglia più che in ogni altra parte di Grecia in grandissimo onore, e non guadagnerebbe là le maggiori somme e da per tutto dov'ella avessesi in pregio?

Ippia. Probabilmente sì.

Socrate. E dunque un uomo abile ad insegnare le più

preziose dottrine per la virtù non dovrà essere massimamente onorato in Lacedemone, e guadagnarvi le più belle somme, se voglia, e così in ogni altra città che s'abbia tra le Elleniche il reggimento migliore? Od anzi, credi tu, in Sicilia (11), o amico, e ad Inico massimamente? E l'avrem noi da credere, o Ippia? Perchè, se tu 'l voglia, vi presterò fede.

Ippia. Egli è, o Socrate, che i Lacedemoni non hanno per patrio costume di far nelle leggi innovamento, nè diversamente da' costumi accettati allevare i figliuoli.

Socrate. Che di' tu? non è dunque patrio instituto a' Lacedemoni operar rettamente, ma fallire al dovere?

Ippia. I' non direi già questo, o Socrate.

Socrate. E non sarebbe un operar rettamente, se meglio educassero anzi che peggio i lor figli?

Ippia. D'accordo; ma non è per essi conforme alla legge allevarli secondo instituzione straniera. Da che, credilo pure, se uno mai avrebbe là guadagnato danaro per educare, i' n'avrei preso sopra gli altri tutti di gran lunga di più. Perchè proprio si godono a udirmi parlare e fannomi onore: ma, come dico, è la legge.

Socrate. E tu da' nome di legge a ciò che torna a danno o a profitto della città?

Ippia. Si fanno, cred' io, le leggi per ragione d'utilità, ma talora anche riescono a danno, se la legge sia fatta male.

Socrate. Che mai? non è pel maggior bene che i legislatori impongono le leggi alle città? senza che nemmeno sarebbe possibile buon reggimento.

Ippia. Giusto tu parli.

Socrate. Quando dunque coloro che si mettono a fare le leggi, mancano al bene, falliscono a ciò che è essenziale alla legge e alla legge medesima; la pensi tu altramente?

Ippia. A fil di discorso egli è così, o Socrate; però non si suol dire nulla di simile da gli uomini.

Socrate. Ma da quali, o Ippia, da que' che sanno o da quei che non sanno?

Ippia. Da' più.

Socrate. E son questi, i più, che sanno il vero?

Ippia. No da vero.

Socrate. Certo però che coloro i quali sanno, ritengono con verità che ciò che più giova, sia più legale di quello che giova meno per gli uomini tutti quanti. Non l'ammetti tu?

Ippia. Sì, l'ammetto, perchè è verità.

Socrate. E non è egli proprio così come la pensano coloro che sanno?

Ippia. Così appunto.

Capo VI. 285. Socrate. Ora, al tuo dire, pe' Lacedemoni è più utile l'essere allevati sotto la tua disciplina, ancorchè straniera, che sotto quella del loro paese.

Ippia. E 'l vero affermo.

Socrate. Ed anco che sia più legale ciò che è più utile, anche questo affermi tu, Ippia?

Ippia. Ma i' l'ho detto di già.

Socrate. Quindi, al tuo dire, pe' figliuoli de' Lacedemoni la disciplina d'Ippia è più legale, e meno legale quella sotto i lor propri parenti, se pur veramente la tua è più profittevole ad essi.

Ippia. Certo più profittevole, o Socrate.

Socrate. I Lacedemoni quindi, che non ti pagano danaro per tua mercè, nè i figli loro ti affidano, peccano contro la legge.

Ippia. D'accordo in questo: già parmi tu faccia la mia causa, nè a me conviene di opporti.

Socrate. Noi così abbiamo scoperto, o amico, i Laconi in peccato, e per di più in un punto del massimo momento, essi che passano per gli osservatori più rigidi del dovere. E poi, in nome degli dei, a te danno lode, o Ippia, e si godono a sentirti parlar di che cosa? certamente di quello che tu sai di più bello, delle cose d'astronomia e de' fatti che si passan nel cielo.

Ippia. Niente affatto, chè di ciò non permettono.

Socrate. Si godranno allora a sentirti parlare di geometria?

Ippia. Nemmeno, perchè, a dirtela, molti di loro non sanno nemmen contare.

Socrate. Oh ci vuol altro allora, perchè ti lascino fare le tue dimostrazioni di calcoli!

Ippia. Ci vuol altro daddovero, per Giove.

Socrate. Allora quell'altre distinzioni che tu sai fare più sottilmente d'ogni altro, intorno al valor delle lettere e delle sillabe, e in proposito de' ritmi e dell'armonia?

Ippia. Ma di che armonia e di che lettere, o egregio?

Socrate. Allora poi di che mai ti sentono essi parlare con loro diletto e di che ti dan lode? dimmelo tu, ch' i' non son buono a trovarlo.

Ippia. Delle stirpi, o Socrate, degli eroi e degli uomini e delle fondazioni delle città, quali esse eran da prima, o, in una parola, di tutta quanta l'antichità (12) mi stanno a sentir ragionar volentieri, ond' io per loro cagione fui obbligato ad apprendere e a meditare sovr'essa.

Socrate. Affè di Giove, o Ippia, tu ha' avuto la gran ventura, se i Lacedemoni non han preso gusto che uno vada lor sciorinando tutti i nostri arconti da Solone in poi; che se no, avresti avuto il tuo bel che fare a impararli a memoria.

Ippia. Perchè, o Socrate? una sola volta ch' i' abbia udito cinquanta nomi, li tengo a memoria.

Socrate. Tu di' vero: non ho pensato che tu possiedi l'arte mnemonica; ma ora intendo, perchè i Lacedemoni si godano teco, che sai tante cose, e teco trattano, come i ragazzi fanno con le vecchierelle, perchè le novelle lor contino.

Capo VII. 286.

Ippia. In verità, o Socrate, i' mi son fatto ultimamente moltissimo onore nel trattare de' belli studi a' quali ha da dare opera un giovine. Su quest'argomento i' ho un bellissimo discorso composto e poi con ogni maggior grazia dettato per la dizione. La occasione e 'l principio del discorso è press'a poco il seguente (13): poscia che Troja fu presa, i' narro, come Neoptolemo a Nestore dimandasse quali sieno i begli studi, a' quali dando opera un giovine, potrebbe bella fama acquistarsi. In appresso si fa a parlar Nestore e gli propone mille cose giustissime e tutte belle. Di questo discorso io detti là saggio ed anco qui, fra tre giorni, sarò per farne lettura, nella scuola di Fidostrato insieme con molte altre cose tutte degne d'essere udite. Me n'ha pregato Eudico d'Apemanto (14), ma fa tu pure di esserci e di condurci anco altri che siano al caso di farne giudizio.

Capo VIII. Socrate. Ben si farà, se a Dio piace, o Ippia. Ma ora rispondimi brevemente a questa dimanda: chè giusto tu me l'hai richiamata a mente. Poco tempo fa qualcuno misemi, o egregio, in grande imbarazzo, mentr'io, disputando, condannava da una parte come brutto e dall'altra come bello lodava, interrogandomi presso a poco di questa maniera e con molta impertinenza: a che, dissemi, o Socrate, riconosci tu quello che è bello e quello ch'è brutto? E dimmi su, saprestu dirmi quello ch'è il Bello? Ma io, per la mia dappocaggine, rimasi dubbioso, nè seppi a dovere rispondergli. Quando poi mi ritrassi da quel convegno, me la presi meco medesimo, e l'ignoranza mia rimproverandomi, minacciai, chiunque di voi sapienti primo incontrassi, d'interrogarnelo, e appresa la cosa, ben preparato tornare a chi quella interrogazione mi fece per rappiccare, come fosse una pugna, la discussione. E per ciò dico, che tu mi giungi opportuno per insegnarmi a fondo quello ch'è il bello in sè, e studiati di rispondermi con la maggiore esattezza, perchè mettendomi in sacco una seconda volta, i' non dia di nuovo ragione di ridere a cotestui. Perchè tu lo sai certamente benissimo e la sarà cosa da nulla per te che sai tanto.

Ippia. Sì, per Giove, la è cosa da nulla questa, o Socrate, e per dirtelo proprio, di nessun momento.

Socrate. Tanto meglio, che l'imparerò facilmente, nè più alcuno mi potrà rimbeccare.

Ippia. Niuno più certo, o ch'i' sarei il gran stolto e ignorante.

287. Socrate. Tu mi dai la gran buona notizia per Era, o Ippia, se noi potremo batter costui; se non che, dov'io non t'abbia in nulla da esser molesto, facendo la parte di lui alle tue risposte opporrò al fine di meglio agguerrirmi, avvegnachè appunto nell'obbiettare ho più pratica. Se dunque non fa per te divario, i' mi propongo farti obbiezioni, affine d'apprendere più sicuramente.

Ippia. Obbietta pure a tua posta; chè già, com'io t'ho detto, la non è grave questione, ed io sarei al caso d'insegnarti a rispondere a ben più difficili dimande che non questa e di guisa che nessuno potesse poi confutarti.

Capo IX.

Socrate. Oh! la bella notizia. Orsù via, da che tu me ne dai licenza, facendo io la sua parte, m'ingegnerò a interrogarti. Se tu pertanto recitassi a lui quel tuo discorso che hai detto in proposito de' belli studi, egli in udirti, come appena cessato avessi di favellare, non ti farebbe verun'altra dimanda prima di questa intorno al bello, perocchè questo è 'l suo uso, e ti direbbe così: o ospite Eleo, i giusti non son eglino tali per la giustizia? Rispondi tu, o Ippia, come s'egli stesso ti facesse questa dimanda.

Ippia. I' ti risponderò: sì per la giustizia.

Socrate. Non è ella dunque la giustizia una qualche cosa?

Ippia. Certamente.

Socrate. E i sapienti non sono dessi per la sapienza sapienti, come per il bene è buono tutto quello che è buono?

Ippia. Come negarlo?

Socrate. Per ciò che son qualche cosa, nè è già che non siano.

Ippia. Sì certo che sono.

Socrate. Così dunque anche le cose belle tutte quante non sono belle per la bellezza?

Ippia. Sì, per la bellezza.

Socrate. Essendo qualche cosa essa stessa?

Ippia. Sì certo, e perchè no?

Socrate. Or dimmi, straniero, continuerebbe egli a dimandare, che è ella questa bellezza?

Ippia. Ma chi faccia tale dimanda che altro vuole, o Socrate, gli s'insegni se non questo che sia bello?

Socrate. A me pare che no; sì invece che cosa sia il bello, o Ippia.

Ippia. E che divario v'ha tra questo e quello?

Socrate. Ti pare forse non ve ne sia?

Ippia. Non v'ha differenza di fatti.

Socrate. Certamente che tu ne sai più di me; tuttavia ponvi ben mente, o egregio; e' non ti dimanda già quale cosa sia bella, ma che cosa sia il bello.

Ippia. Intendo, amico, ed io gli dirò quel ch'è il bello nè avrà nulla da oppormi. Tu sai difatti, o Socrate, che, se s' ha da dire la verità, il bello è una bella fanciulla (14 bis).

Socrate. Pel cane, bravo Ippia, ecco la bella e sapiente risposta. Se non che, ove faccia anch'io la risposta medesima a
288. chi m' interroghi, avrò proprio alla dimanda risposto e rettamente così che non possa nulla obbiettarmi?

Ippia. E come, o Socrate, vuoi ti si obbietti in ciò che a tutti par sia così, e per cui tutti in udendoti metterebbono pegno che diritto ragioni?

Socrate. E bene, così dunque sia: ma orsù, o Ippia, riprendi meco in esame quello che dici. Vedi, quel tale mi farebbe press'a poco questa dimanda: su via, Socrate, rispondimi: tutte le cose che tu di' belle, non sarebbono elleno tali, perchè appunto v'ha qualche cosa di bello in sè stesso? ed io a questa dimanda avrò a dire: perchè il bello è una bella fanciulla per ciò belle saranno (15).

Ippia. E credi tu, che, dopo ciò, e' si metterebbe a dimostrarti, che 'l bello non è quel che dici, o, dove ci si mettesse, ch'e' non si renderebbe a gli altri ridicolo?

Socrate. Ch'e' ci si metterebbe, ne son sicuro, o 'l mirabile uomo che sei; se però si renderebbe ridicolo, il fatto lo proverà; io voglio a ogni modo tu intenda, ciò ch'e' mi dirà.

Ippia. Di' pure.

Capo X. Socrate. Che tu se' semplice, o Socrate, direbb'egli: non è 'l bello anche una bella cavalla, di cui il dio fece le lodi in un suo oracolo? (15 bis) Che gli replicheremo, o Ippia? potrem noi non ammettere che non sia 'l bello anche una cavalla se bella sia veramente? e come potremo metterci in sul negare che bello non sia quello che è bello?

Ippia. Giusto ragioni, o Socrate; perchè veramente anche il dio l'ha ben detto; e bellissime veramente son le nostre cavalle.

Socrate. E ancora, di' su: d'una bella lira? non è pur essa il bello? l'ammetterem noi, o Ippia?

Ippia. Sì.

Socrate. Egli però seguiterà, ne son quasi certo, a questo modo argomentando: o egregio amico, e un'olla che sia bella? non sarà pur essa il bello?

Ippia. Che razza d'uomo sarà costui, o Socrate? il gran-

d' ineducato, che osa di venir innanzi con tanto vili parole in così grave argomento.

SOCRATE. Egli è così fatto, o Ippia: non gentile da vero, ma rozzo e di null'altro curante se non del vero. Pur tuttavia bisognerà rispondergli: ed io aprirò primo il pensier mio. Se dunque un'olla sia da un bravo vasaio formata, levigata, ben tornita e ben cotta, come ve n' hanno di quelle belle a due manichi, capaci di sei choe, veramente bellissime, s'e' dimandasse d'un'olla di questa specie, bisognerebbe ben confessar ch' ella è bella: come potrebbesi dire in fatti che 'l bello bello non sia?

IPPIA. A verun patto, o Socrate.

SOCRATE. Anco una bell'olla tu dirai dunque che è bello? rispondi.

IPPIA. Ma sì, o Socrate, così credo anch' io; anco cotesta stoviglia, se sia ben lavorata, è bella; ma tutte coteste cose costì non sono da giudicar come belle a paragone d' un cavallo, d' una ragazza e di tutto 'l resto che è bello.

SOCRATE. Ora sì, capisco, o Ippia, come s'abbia a risponder a chi faccia di questa maniera dimande: galantuomo, non sa' tu che è vero il detto d'Eraclito, che la più bella delle scimmie è brutta a compararsi col genere umano, e l'olla più bella è brutta al paragone della specie delle ragazze, come dice Ippia il sapiente: non gli si ha da risponder così, o Ippia? 289.

IPPIA. Per l'appunto, o Socrate, tu ha' risposto benissimo.

SOCRATE. Ascoltami ancora: dopo ciò i' son sicuro ch'e' mi si farà a dire: e che, o Socrate? la specie delle belle ragazze se si compari a quella delle dee, non si troverà nel caso medesimo delle olle poste a paraggio delle ragazze? la più bella ragazza non parrà brutta al paragone? Non dice di fatti Eraclito stesso che tu hai citato, che 'l più sapiente degli uomini a paragone d' un dio parrebbe una scimmia e per la sapienza e per la bellezza e per tutto il resto? Confesserem noi, o Ippia, che la più bella ragazza a fronte della stirpe delle dee sarebbe brutta? Capo XI.

IPPIA. E chi potrebbe negarlo, o Socrate?

SOCRATE. E dove noi ciò confessassimo, e' si metterà a ridere,

e dirà: o Socrate, ti ricordi. tu quello ch' io ti ho dimandato? Io sì, risponderò, quello che sia il bello in sè stesso. E tu, seguiterà egli, interrogato che cosa sia il bello, mi rispondi cosa che non è più bella che brutta, a quello che dici tu stesso? Così par veramente, dovrò dir io; ma tu che mi consigli di dire, o amico?

Ippia. Questo i' ti dico: che tu ha' dato proprio nel segno quanto alla specie umana che a fronte degli dei non è affatto bella.

Socrate. Ma egli riprenderà: s' io dal principio ti avessi addimandato che cosa è bello e brutto insieme, e m'avessi tu data questa risposta, non ti pare che m' avresti risposto a dovere? ma credi poi tu, che il bello in sè, onde tutto 'l resto è bello e s' adorna, per ciò che la forma di esso gli si viene ad aggiungere, esser possa una fanciulla, una cavalla, una lira?

Ippia. S' egli è questo, o Socrate, ch' egli cerca, facilissimo è di rispondergli che sia il bello, onde le altre cose tutte s' adornano e al quale partecipando belle appariscono. Un gran stolto però ha da essere cotest' uomo, nè delle cose belle affatto s' intende. Di fatti, dove tu gli risponda, che il bello di cui dimanda, altro non è che l' oro, e' non saprà più che si dire nè oserà replicarti (16). Perchè tutti quanti sappiamo, che dov' esso si trovi, se anche prima era brutto, con l' oro subito tutto bello addiviene.

Socrate. Tu non conosci, o Ippia, quest' uomo, quant' è mai cocciuto e difficile ad ammettere quello che gli si dica.

Ippia. E che vuol dire, o Socrate? quello però che sia detto 290. a dovere, e' lo dovrà ammetter per forza, o che se no, addiverrà egli stesso ridicolo.

Capo XII. Socrate. Ebbene, vedi, questa risposta qui non solo non l' accetterà affatto, ma se ne riderà, o amico, dicendomi: l' insensato che sei, credi tu dunque che Fidia sia un' artista cattivo? ed io, credo almeno, gli risponderò: no a verun patto.

Ippia. E giusto gli risponderai, o Socrate.

Socrate. Giusto sicuramente. Quegli però, com' abbia ammesso che Fidia era un artista valente, dunque, mi si farà a dire, tu credi che Fidia ignorasse quello che ritieni essere il

bello? ed io a lui: perchè mai? dimanderò: perchè, replicherà egli, gli occhi della sua Atena e' non li ha già fatti d'oro, nè il resto del volto, nè i piè, nè le mani, se d'oro essendo dovevano apparire bellissimi, ma sì invece d'avorio: ed egli è chiaro che per ignoranza ha sbagliato, come colui che non sapeva che l'oro è che fa bella ogni cosa a cui s'applichi (17). E a questo discorso che risponderem noi, o Ippia?

Ippia. Niente di difficile: perchè diremo ch'egli ha ben fatto: da che bello, cred'io, è pure l'avorio.

Socrate. Perchè dunque, replicherà egli, non ha fatto d'avorio, anco la pupilla dell'occhio, ma d'una pietra, trovato avendo la pietra appunto che con l'avorio potesse andar meglio? Forse che anche una pietra preziosa è 'l bello? Lo direm noi, o Ippia?

Ippia. Sì che 'l diremo, quand'ella vada bene.

Socrate. E quando non vada bene, è 'l brutto? l'avrò da ammettere o no?

Ippia. Ammettilo, quando non vada bene.

Socrate. E allora? l'avorio e l'oro, dirà egli, o 'l mio gran sapientone, quando van bene, fan dunque belle le cose e quando non vadan bene, le fanno brutte? Ci metterem noi in sul niego o confesseremo ch'e' ragioni diritto?

Ippia. Noi ammetteremo che ciò che a caduna cosa conviene, bella la rende.

Socrate. Di', seguiterà egli, quand'uno faccia bollire quella bell'olla che abbiamo detto, piena d'un ottimo brodo, le andrà bene un cucchiaio d'oro o di legno di fico?

Ippia. A fe' d'Eracle che sorta d'uomo mi tiri fuori, o Socrate? non mi vorrai dire chi sia? Capo XIII.

Socrate. Tanto non lo conosceresti, se te ne dica il nome.

Ippia. Sì però questo io conosco fin d'ora ch'egli è un ignorante.

Socrate. Egli è quanto mai difficile a contentare, o Ippia. Ma pure che gli risponderemo? quale de' due cucchiai direm noi che meglio convenga e al brodo e alla pentola? certamente quello di legno di fico? Di fatti dà buon odore al brodo, e nel tempo medesimo, o amico, non è a temere, che, rotta la pentola, mandi il brodo pel fuoco e spento 'l fuoco lasci senza

quell'eccellente nutrimento quelli che a banchettare s'attendevano; laddove il cucchiaio d'oro tutti questi gran mali potrebbe pur fare, onde parmi si abbia da dire, se tu non hai nulla in contrario, che ad essa va meglio il cucchiaio di legno di fico.

291.

Ippia. Certo va meglio, o Socrate; io però con un uomo che mi facesse di tali domande, non mi degnerei di parlare.

Socrate. E a ragione, o dolcissimo; chè a te non si converrebbe fargli empire le orecchie di questi nomi che qui, così ben vestito che sei, e ben calzato, e per la sapienza famoso tra tutti gli Elleni; ma a me non fa nulla di trovarmi con uomo cotale. Voglimi dunque tu suggerire e rispondi in mia vece. Se dunque il cucchiaio di legno di fico, dirà costui, va meglio di quello d'oro, non vuol dire, ch' e' sarà più bello, da che ciò che va meglio, o Socrate, tu ha' ammesso che è più bello di ciò che non va? e quindi non dovremo pur concedere, o Ippia, che un cucchiaio di legno di fico sia più bello d'uno d'oro?

Ippià. Vuoi tu, o Socrate, ch'io ti dica, come rispondendo quello che il bello sia, tu la farai finita co' molti discorsi di cotestui?

Socrate. Sì certo che 'l voglio, non però prima che tu mi abbia detto quale de' due cucchiai che ho nominato, debba rispondere che va meglio ed è più bello.

Ippia. Se così vuoi, digli pur quello che è fatto di legno di fico.

Socrate. Or di' quello che stavi per dirmi un momento prima, perchè a quella tua precedente risposta che l'oro sia il bello, parrebbe che per verun rispetto l'oro non sia più bello del legno di fico. Ed ora che cosa di' tu che sia il bello?

Ippia. Te lo dirò: parmi, tu cerchi di offerirgli nella tua risposta un bello cotale, che mai non possa apparir brutto ad alcuno.

Socrate. Per l'appunto, o Ippia: ora tu m'intendi appieno.

Ippia. Sta dunque a sentire: perchè s'egli a questo qui ha una parola sola da replicare, di' pure che di nulla più non m'intendo.

Socrate. Di' su dunque e subito in nome degli dei.

Ippia. Io dunque affermo, che sempre e in ogni luogo e per chiunque siasi, la più bella cosa per un uomo è, ricco essendo, sano, tra gli Elleni onorato, giunto che sia alla vecchiezza, dopo aver reso a gli estinti genitori gli onori dovuti, avere da' propri discendenti bellissimo e splendidissimo funerale.

Socrate. Oh! oh! Ippia l'ammirabile e splendida risposta che tu ha' trovato, proprio degna di te. E per Era, i' ti so veramente grado, che con tanta benevolenza per quanto è da te, come vedesi, tu mi venga in aiuto; non per questo però no' arriviamo ancora al nostr' uomo, che anzi e' farà di noi le più matte risate. Tienlo per certo. Capo XIV.

Ippia. Riso da sciocco, o Socrate, perchè s'egli avrà da replicar qualche cosa e se la prenderà in riso, riderà di sè stesso e si renderà ridicolo dinanzi a tutti gli astanti. 292.

Socrate. Può darsi che così accada: però a questa risposta che qui, com'io m'attendo, rischia ch'ei non si contenti di rider di me?

Ippia. E che farà egli?

Socrate. Se a caso si trovi ad aver tra mano un bastone, ed io non scappi via a gambe, e' me lo vorrà far sentir sulle spalle.

Ippia. Che di' tu? è egli il tuo padrone quest'uomo, sì che ciò facendo non abbia poi da pentirsene e da darne buona ragione? Non v'ha egli giustizia nella città vostra, o vi si lascia che gli uni gli altri si percuotano i cittadini?

Socrate. No, a verun patto.

Ippia. Dunque percotendoti a torto dovrà pagarne la pena.

Socrate. A me pare che no, o Ippia, dov'io gli dessi questa risposta, ma anzi giustamente cred'io.

Ippia. Allora così pare anco a me, o Socrate, se questo è il pensier tuo.

Socrate. E non l'avrò a dir io perchè i' mi pensi che dandogli questa risposta e' mi picchierebbe di santa ragione? vuoi picchiarmi tu senza intendermi, o ascolterai ragione?

Ippia. Indegno sarebbe ch'io non ti dessi ascolto, o Socrate; ma che dirai tu?

Socrate. Te lo dirò al modo medesimo che già tenea poco Capo XV.

innanzi, facendo le parti di lui, affinchè io non indirizzi a te parole quali egli a me le direbbe, dure e insolenti. Perchè sta sicuro ch' e' mi si farebbe a dire: Socrate, dimmi un po', non credi che di santa ragione meriterebbe esser picchiato chi mi venisse a cantare questo ditirambo tanto scipitamente e di tanto scostandosi dalla dimanda? Perchè mai? dimanderò io. Ed egli: come? non se' tu nemmen buono di ricordarti ch' io ti dimandava del bello, ond' è bello tutto ciò in cui si ritrovi, pietra, legno, uomo, dio, e ogni azione e ogni dottrina? Di questo bello in sè, il mio uomo, egli è ch' io ti dimando, nè con te ne vengo meglio a capo che se m' indirizzassi a una pietra anzi a una mola da mulino, che non abbia nè orecchio nè cervello. E s' io preso dalla paura soggiungessi: tu non te ne avresti già a male, o Ippia? ma questo m' ha detto Ippia ch' è il bello; e sì ch' io lo interrogava al modo medesimo che tu tieni meco, di ciò che è bello per tutti e per sempre. Che ne dici? non te ne avresti già a male, s' io dicessi così?

Ippia. Io son certo, o Socrate, che per tutti il bello è quale io t' ho detto, e parrà sempre tale.

Socrate. E sarà tale pur sempre? dimanderà quest' uomo: perchè il bello è sempre bello.

Ippia. Appunto.

Socrate. E non era dunque anche in passato? soggiungerà egli.

Ippia. Sì anche in passato.

Socrate. Forse che, insisterà, anco per Achille, l'ospite Eleo ha sostenuto, fosse bello di scendere nella tomba dopo i genitori suoi e così pure ad Eaco, il nonno di lui e a quanti altri nacquero da gli dei e a gli dei stessi?

Ippia. Oh! che dici? in malora costui! questa maniera d' interrogazioni del tuo uomo, o Socrate, puzza d' empietà da lontano (18).

293. Capo XVI.

Socrate. O che? quand' un altro c' interroga, forse che rispondere ch' egli è così, non è affatto empio?

Ippia. Può anco darsi.

Socrate. Ma forse sei tu stesso, mi dirà, quest' empio, che vai dicendo essere per tutti la gran bella cosa d' avere da' propri figli la tomba e di dare sepoltura a' propri parenti. Ma

che forse non è da comprender tra' tutti anche Eracle e quant'altri or ora abbiam nominato?

Ippia. Ma i' non ho detto già per gli dei.

Socrate. Nè per gli eroi, come pare.

Ippia. Nè per quanti furono figli a gli dei.

Socrate. Ma per tutti quanti d'essi non nacquero?

Ippia. Appunto.

Socrate. E dal tuo discorso non ti par che conseguiti che, tra gli eroi, a Tantalo, a Dardano, a Zeto è male, è empio, è brutto, laddove per Pelope e per gli altri nati di quest'altra maniera è bello?

Ippia. Parmi che sì.

Socrate. A te par dunque, egli replicherà, come dianzi non hai già detto, che l'aver tomba da' figli propri, dopo averla data a' propri genitori, talvolta e per taluni sia una brutta cosa; e per di più pare impossibile che ciò sia bello per tutti, tanto che no' siamo anco per questo, come già per quegli altri casi della bella ragazza e dell'olla; se non che è più ridicolo ancora, essendo bello per alcuni e per altri non bello. E così per oggi, o Socrate, tu non se' buono a rispondere alla mia dimanda, che cosa il bello sia. E questi tali rimproveri e' mi farà con la miglior ragione, s' io gli dia di queste risposte.

Capo XVII.

Il più delle volte, vedi, o Ippia, egli disputa meco di questa guisa. Talora però, quasi senta pietà della imperizia e della poca sapienza mia, mi mette innanzi per via di dimande, se questo o quell'altro non mi paia il bello o che che sia, intorno a cui m'interroghi e si tenga ragionamento.

Ippia. Che vuoi tu dire, o Socrate?

Socrate. Io te lo spiegherò: povero Socrate, egli esclama, dar di queste risposte e finir qui: da vero che son troppo stolte e facili troppo a confutare. Considera piuttosto se quello il bello non sia, di cui abbiam fatto accenno in una risposta, quando parlavamo dell'oro, dicendo che dove va bene, è bello, e dove non va bene, no, e così del resto dove questa convenienza sia: or dunque questa convenienza medesima e ciò in che ella consiste prendi in esame, se per caso la non sia essa il bello.

Io ho per costume d'arrendermi sempre a tali suoi desi-

derii, perchè non so che mi dire in contrario; e a te dunque pur sembra che il bello sia ciò che conviene?

IPPIA. Perfettamente, o Socrate.

SOCRATE. Esaminiamo però, che a caso non c'ingannassimo.

IPPIA. Sì certo che bisogna far tale esame.

SOCRATE. Or guarda: forse che chiamiamo noi convenevole ciò che fa apparir belle tutte le cose nelle quali si trovi o ciò che tali le rende, ovvero nè l'uno nè l'altro?

294.

IPPIA. Parmi che sì.

SOCRATE. È quello che le fa parer belle? com' appunto quand'uno si metta vestimenta o calzari che gli tornino bene, se anco sia un gaglioffo pur sembra più bello? Ma se ciò che torna bene e conviene, fa apparire le cose più belle ch'esse non sono, non sarebb' egli una specie d'inganno quanto al bello, e non affatto quel che cerchiam noi, o Ippia? Perchè noi veramente cercavamo quello pel quale tutte le belle cose son belle; come v'ha qualcosa per cui tutte le cose grandi son grandi che è il sopravanzare in grandezza: per esso in fatti tutte le cose son grandi, ancorchè tali non paiano; ma per ciò che sopravanzano, di necessità che son grandi. E così ora noi l'intendiamo del bello; che cosa è desso, pel quale tutte le altre cose son belle, vuoi che tali appariscano o no? Non potrebbe esser ciò quello che è conveniente, perchè le fa parere più belle che le non sono, com' hai detto tu stesso, nè lascia che tali appariscano, quali le sono. Sì invece ciò che fa belle le cose, com' or ora diceva, appariscano o no tali, bisogna che ci studiamo di dire che sia. Questa è la vera nostra ricerca, se pure del bello facciam ricerca.

IPPIA. Ma ciò che ben si conviene, fa esser e parer belle le cose, nelle quali si trova.

SOCRATE. Egli è dunque impossibile che ciò che realmente è bello, bello pure non apparisca, una volta che vi si trova quello che lo fa apparir tale.

IPPIA. Impossibile.

Capo XVIII.

SOCRATE. Ammetteremo noi dunque, o Ippia, che le leggi e gl'instituti veramente belli pur tali appariscano e tali si ritengano da tutti; ovvero, tutt' il contrario, che siano discono-

sciuti e intorno ad essi appunto contrasti e gare nascano in privato tra gl'individui e in pubblico tra le città?

Ippia. Questo secondo caso piuttosto, o Socrate, che si disconoscano.

Socrate. Ma così non sarebbe, se fosse loro proprietà di parer quali sono; e questa sarebbe la proprietà loro, ove ciò che è conveniente, fosse il bello, e non soltanto rendesse bello ma bello facesse il resto apparire. Ciò che si conviene quindi, se è quello che fa belle le cose, sarà il bello appunto che noi cerchiamo; non però quello che fa parer belle le cose: se poi all'incontro e' le fa parer belle e non essere, non potrà più essere il bello che andiamo cercando. Perchè se fa che sien belle, non potrà fare ad un tempo che belle siano ed appariscano esso medesimo nè che che altra sia. No' dovrem dunque deciderci quale ci paia essere ciò che è conveniente, se quello che fa parer belle le cose o quello che le fa esser belle.

Ippia. Com'io credo, quello che le fa parere, o Socrate.

Socrate. Ahimè ahimè! ecco, o Ippia, che ci sfugge il concetto di quello che è il bello, da che tutt'altra cosa ci apparisce dal bello ciò che è conveniente.

Ippia. Affè di Giove, che è vero, o Socrate! e la mi riesce la strana cosa.

Socrate. Sì, o amico; ma non dismettiamo però la ricerca: ch'io serbo ancora qualche speranza, abbia da risplendere alla mente nostra che cosa sia il bello. 295.

Ippia. Ad ogni modo, o Socrate; che a trovarlo non è cosa difficile. Ed io son certo che se mi ritraessi per un momento in solitudine e vi pensassi sopra meco medesimo, i' te lo saprei dire con la maggiore esattezza.

Socrate. Non dire, o Ippia, così superba parola: vedi, quanto ci abbia omai dato da fare, e guarda che in certa guisa adirato e' non fugga via più lontano che mai. Benchè i' non voglio già dire con questo.... tu, cred'io, sarai certamente buono a trovarlo, una volta che ti ci metta da solo. Ma, per gli dei, fa' di trovare che sia alla presenza mia, o, se ti piace, meco insieme, com'abbian fatto fin ora, lo cerca; chè se 'l troviamo, tanto meglio sarà, se no, io per la mia parte mi chia- Capo XIX.

merò contento, perchè tu, andandotene in disparte, riuscirai facilmente a trovarlo. Se però lo troviamo adesso, non temere ch'io sia per esserti molesto con l'interrogarti intorno a ciò che tu abbia da per te ritrovato. Considera ora, se 'l bello non ti paia sia questo: i' te lo vengo a dire, ma tu sta tutt'attento, s'io mai non la dica grossa; questo dunque sia 'l bello per noi, ciò ch'è utile. Ed io l'affermo per queste considerazioni che qui: belli, diciamo, son gli occhi, nè ci sembrano tali, se non son buoni a vedere, ma sì quelli che sono buoni ed utili per vedere: non è così?

IPPIA. Certo.

SOCRATE. E di tutt' intiero il corpo non diciamo ugualmente che è bello, uno per la corsa, un altro per la lotta, e così pure degli animali tutti, il bel cavallo, il gallo, la quaglia, e di ogni maniera d'arnesi, e di veicoli vuoi per terra vuoi per acqua, le navi e le triremi, e d'ogni fatta strumenti sia per la musica sia per ogni altra arte, e se ti piace, delle institu-zioni e delle leggi ancora non le diciam noi a un dipresso tutte quante belle ad un modo; risguardando cioè cadauno og-getto, secondo che è per natura o pel lavoro o per instituzione utile, e se sia utile a che, e quand' utile sia lo diciam bello, e quando sia disutile, brutto; non par egli così anco a te, o Ippia?

IPPIA. A me sì.

Capo XX. SOCRATE. Diciam dunque affatto con buona ragione che ciò che è bello, sia utile?

IPPIA. Con buona ragione di certo, o Socrate.

SOCRATE. Ed ogni cosa che un qualche effetto sia buona a produrre, in quanto è buona a produrlo, la non è utile? in quanto non la produca, disutile?

IPPIA. Appunto.

SOCRATE. Potere quindi è bello e non potere brutto?

IPPIA. Certamente: e ben molte prove ne abbiamo, o So-
296. crate, nelle cose civili massimamente; chè in esse e in questa tua città massimamente potere è la cosa più bella e non potere è di tutte più brutta.

SOCRATE. Ben dici. Ma in nome degli dei, o Ippia, per la

ragione medesima la sapienza non sarà ella la più bella cosa di tutte e l'ignoranza la più brutta di tutte?

IPPIA. E perchè no, o Socrate?

SOCRATE. Piano un momento, amico mio dolce, perch' io ho gran timore di ciò che veniamo a dire in appresso.

IPPIA. E di che mai hai timore, o Socrate, ora che 'l ragionamento ti procede ottimamente?

SOCRATE. Così fosse, ch' i' vorrei bene; ma fa' meco questa considerazione: può uno fare ciò che non sappia o non possa fare?

IPPIA. No da vero; come farebbe in fatti ciò che non possa?

SOCRATE. Coloro adunque che peccano e involontariamente fanno del male, nemmeno essi, se far nol potessero, non lo farebbero?

IPPIA. È manifesto che no.

SOCRATE. Egli è dunque per la potenza che può chi può; perchè per la impotenza non già.

IPPIA. No certo.

SOCRATE. E tutti han potenza di far ciò che fanno quelli che fanno?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Ma pure tutti quanti gli uomini fanno molto più male che bene, incominciando sin da ragazzi, e fallano, senza volerlo (19).

IPPIA. Così è.

SOCRATE. E dunque? questa potenza e questa utilità che ti serve a fare il male, direm noi che sian belle, o molto lontane dalla bellezza?

IPPIA. Di buon tratto lontane, mi pare, o Socrate.

SOCRATE. Quindi il potere e l'utile, o Ippia, come pare, non è il bello.

IPPIA. Se pure, o Socrate, non sia potenza del bene ed utile per essa.

SOCRATE. E' ci sfugge però omai che 'l potere e l'utile semplicemente intesi siano il bello. Ma che forse l'anima nostra volesse dire che ciò che serve e riesce a fare il bene, quello sia il bello? Capo XXI.

Ippia. Parmi che sì.

Socrate. Questo certamente è profittevole: non è vero?

Ippia. Sicuramente.

Socrate. E così i be' corpi, i begli instituti, la sapienza, e tutte le altre cose che abbiam nominate, son belle, per ciò che tornano a nostro profitto.

Ippia. È manifesto.

Socrate. Ciò dunque che torna a nostro profitto, pare sia il bello, o Ippia.

Ippia. Certissimamente, o Socrate.

Socrate. E per ciò è a nostro profitto quello che ha per effetto il bene.

Ippia. Così è.

Socrate. Ma quel ch' ha un effetto, non è se non una causa: non è vero?

Ippia. Sicuro.

Socrate. La causa dunque del bene è il bello.

297. Ippia. Così è.

Socrate. Fra la causa però, o Ippia, e ciò ond'è causa la causa, è diversità: perchè la causa non saprebbe esser causa della causa. Guardala per questo verso: non abbiam visto che causa è ciò che dà un effetto?

Ippia. Appunto.

Socrate. E non è egli vero che dall'agente altro non si ha se non l'effetto, ma non già l'agente medesimo?

Ippia. Così è.

Socrate. E non sono tra loro diversi l'effetto e l'agente?

Ippia. Sì.

Socrate. Quindi ciò che è causa, non è causa della causa, ma dell'effetto che da essa stessa procede.

Ippia. Appunto.

Socrate. Così dunque se il bello è la causa del buono, dal bello sarebbe il buono prodotto; e per questa ragione, parrebbe, no' coltiviamo la saggezza e tutto 'l resto che è bello, perchè l'effetto e 'l prodotto che danno, è da aversi in conto, cioè il buono; e rischia da ciò che siam venuti scoprendo, che 'l bello abbia quasi la imagine d'un padre del buono.

IPPIA. Per l'appunto, e tu ragioni benissimo, o Socrate.

SOCRATE. Ma e non ragiono pur bene, quand'io dico che il padre non è il figlio, nè il figlio il padre?

IPPIA. Bene sicuramente.

SOCRATE. E allora neppur la causa è l'effetto, nè l'effetto è la causa.

IPPIA. Tu di' giusto.

SOCRATE. Per Giove, o egregio, che nemmeno il bello è dunque il buono, nè il buono è il bello, o ti pare sia altrimenti possibile dalle nostre premesse?

IPPIA. No per Giove, parmi che no.

SOCRATE. Dunque ci va, e noi vogliam dire con questo che il bello non è il buono, nè il bello è buono?

IPPIA. No per Giove, no che non mi va affatto.

SOCRATE. Da vero, o Ippia, che questa mi va meno di quante cose abbiam detto.

IPPIA. Così par veramente.

SOCRATE. Rischia veramente che quello de' nostri ragionamenti, il quale è a noi sembrato di tutti bellissimo, che cioè l'utile e 'l profittevole e ciò che è capace di produrre il bene, sia il bello, non stia; ma anzi, se è possibile, sia ancor più ridicolo di que' primi, ne' quali fermavamo che 'l bello sia una ragazza e ad una ad una le altre cose che abbiam nominate. Capo XXII.

IPPIA. E' pare.

SOCRATE. Ed io omai non so più, o Ippia, dove voltarmi, ma trovomi in grande imbarazzo. E tu che hai da dire?

IPPIA. Nulla al momento, ma, come diceva già poco prima, facendovi sopra considerazione, son certo che 'l troverò.

SOCRATE. Pel gran disio che ho d'apprenderlo, credo ch' io non sarò buono di starti ad attendere; ed anche mi pare d'aver ora trovato qualcosa. Guarda un po': se ciò che ne fa piacere, non ogni fatta piaceri, ma soli quelli che si hanno per l'udito e per la vista, no' dicessimo che sia il bello, non ti pare che lo potremmo sostenere? Certamente i begli uomini, o Ippia, e ogni maniera di be' tessuti e le belle pitture e le opere della plastica ci recan diletto a vederle quando sian belle; e così i be' suoni e la musica tutta quanta e i discorsi e i mitici rac- 298.

conti lo stesso effetto producono, sì che se a quell'arditissimo no' rispondessimo: brav'uomo, il bello è ciò che ne reca piacere per l'udito e per la vista, non credi tu che attutiremmo la insolenza sua?

IPPIA. Parmi, o Socrate, sia ottimamente spiegato ciò che è 'l bello.

SOCRATE. Ma un momento: e le belle instituzioni e le leggi, o Ippia, direm noi che sian belle perchè ne riescon piacevoli per l'udito o per la vista, o che siano d'altra specie?

IPPIA. Forse che ciò sfuggirà, o Socrate, al tuo uomo.

SOCRATE. No pel cane, o Ippia, ch'io tanto di più arrossirei se dicessi una sciocchezza e in quella che mi dò l'aria di parlare in sul serio, non dicessi poi nulla dinanzi a lui.

IPPIA. Ma chi è desso?

SOCRATE. Socrate di Sofronisco che non permetterebbe di parlar di ciò leggermente senza averne prima fatto investigazione, e come se ne sapessi, non ne sapendo [20].

IPPIA. Veramente anco a me, da che tu l' ha' detto, sembra, che quanto alle leggi la sia cosa diversa.

Capo XXIII.

SOCRATE. Piano un momento, o Ippia, perchè rischia noi siamo quanto al bello nelle solite difficoltà, mentre credevamo essercene cavati omai.

IPPIA. Come tu di' questo, o Socrate?

SOCRATE. Io ti spiegherò come la sento, se pure ti paia ch'io dica cosa di qualche momento. Anco per ciò che è delle leggi e delle instituzioni potrebbe credersi, le non sieno fuori di quelle sensazioni che noi riceviamo per l'udito e per la vista; ma per ipotesi ammettiamo vera un momento quella nostra affermazione, che ciò che per que' sensi ne reca piacere, sia il bello, non mettendo innanzi per nulla la questione delle leggi. Ma se, o cotestui del quale ho parlato sin qui, o un altro qualunque ci facesse questa dimanda: e che, o voi Ippia e Socrate, dal piacere voi separate così questo speciale piacere che dite essere il bello, e quello che ne viene da gli altri sensi, dal mangiare e dal bere, dalla venere e da tutto il resto dite voi che non è bello? ovvero non è nemmeno piacere e sostenete che ivi non son piaceri di sorta nè altrove mai fuor-

chè nella vista e nell'udito? che gli avremo da rispondere, o Ippia?

Ippia. Certo no' gli risponderemo, o Socrate, che anco da gli altri sensi hannosi piaceri grandissimi.

Socrate. E perchè, risponderà egli allora, essendo essi piaceri nulla meno degli altri, togliete loro tal nome e negate sian belli? Egli è, replicheremmo noi, che non vi sarebbe uno solo, il quale non riderebbe di noi, se ci facessimo a dire che non sia piacevole il mangiare, ma bello, e l'avere un odore soave non sia soave piacere, ma bello; e quanto poi a' piaceri venerei tutti ci salterebbero addosso per dire che in essi è il piacere più grande, se non che chi li goda, ha da prenderseli in guisa che nol vegga nessuno, essendo a vedersi cosa bruttissima. E dove noi così rispondessimo, o Ippia, intendo ben io, egli replicherebbe, che vo' abbiate da sentir vergogna di dire sian belli questi piaceri che qui, perchè tali non sembrano al volgo; ma io non dimandava già quello che al volgo paia bello, ma quello che è. E noi allora, cred'io, gli ripeteremo quello che abbiamo supposto, che cioè noi chiamiamo bello quella parte del piacere che ci viene per l'udito e per la vista. Ha' tu qualcosa da opporre a questa affermazione o che altro gli potrem dire, o Ippia?

299.

Ippia. Per forza, o Socrate, dopo quello ch'è stato detto, non v'ha altra risposta da dare.

Socrate. E subito egli: benissimo, dirà: dunque se 'l piacere che si ha per l'udito e per la vista, è bello, ogni altro piacere che per questi sensi non s'abbia, non sarà bello di certo? l'ammetterem noi?

Capo XXIV.

Ippia. Sì.

Socrate. Ma ciò che per la vista ne riesca piacevole, seguiterà egli, è per la vista e per l'udito ad un tempo piacevole, o ciò che è tale per l'udito anco per la vista è piacevole? A niun patto, risponderem noi, ciò che sia per uno de' sensi piacevole, sarebbe tale per ambidue; ch'egli è questo, che mi pare tu voglia dirne. Noi invece diciamo che cadauno di questi piaceri è di per sè bello, tanto l'uno che l'altro. Non risponderemo noi a questo modo?

Ippia. Così appunto.

Socrate. Ma pure, dirà, piacere da piacere non è diverso in quanto è piacere? Non già che un piacere sia più grande o più piccolo, maggiore o minore, ma per ciò che veramente sia tra' piaceri divario in quanto uno piacere sia e l'altro no? non ci par egli così? no?

Ippia. A me veramente pare che no.

Socrate. E per qual altra cagione mai, seguiterà dicendo, se non per questa che son piaceri, presceglieste voi tra tutti i piaceri questi qui, vedendo in ambedue queste specie qualche cosa, per la quale si differenziano dagli altri piaceri, e a cui riguardando vo' le dite belle? Ch'io certo non credo il piacer della vista sia bello perchè si ha per la vista; perchè se questa fosse la causa del suo esser bello, nol sarebbe anco l'altro, quel dell'udito. E quindi non è piacere quello che si ha dalla vista. Tu di' vero, gli risponderemo?

Ippia. Sì certo che così gli avremo a rispondere.

300\. Socrate. Nè tampoco il piacere che si ha per l'udito, per ciò che è dell'udito, è bello. Chè altrimenti nemmeno quello che si ha per la vista, sarebbe bello; non è in fatti piacere quello che si ha per l'udito. E noi, o Ippia, diremo, che giusto parli quest'uomo così ragionando?

Ippia. Giusto.

Socrate. Ma ambedue questi piaceri vo' dite esser belli: e nol diciamo di fatto?

Ippia. Sì, che lo diciamo.

Socrate. Hanno dunque qualche cosa comune la quale fa che sian belli, e che è propria d'ambedue essi ad un tempo e di cadauno in particolare, chè altrimenti non potrebbero essere ambedue belli e bello ciascuno. Rispondi a me come risponderesti a lui stesso.

Ippia. Ed io ti rispondo, che a me pare la stia come dici.

Socrate. Se dunque ambedue questi piaceri hanno una qualche qualità, che non è particolare a cadauno di essi, non saranno già belli per questa medesima qualità.

Ippia. E come potrebbe stare, o Socrate, che non possedendo questa qualsiasi qualità nè l'uno nè l'altro, avesser poi questa

qualità medesima che nè l'uno nè l'altro possiede, amendue insieme?

Socrate. Non ti sembra possibile?

Ippia. Bisognerebbe esser affatto inesperto della natura delle cose e di questa maniera di dispute.

Socrate. Ottimamente, o Ippia; ch'egli è forse pericolo sembri ch'io vegga qualcosa ch'è appunto, come tu dici, impossibile; o ch'io non veggo un bel nulla. Capo XXV.

Ippia. Non è che paia, o Socrate, ma proprio di traverso tu vedi.

Socrate. E pure ben molte cose di questo medesimo genere s'affacciano all'animo mio; ma i' non vi presto fede, perchè a te non ti si appresentano, a te che sei l'uomo il quale ha guadagnato con la sapienza più danaro di quanti oggi sono, laddove io non ho saputo mai guadagnarmi un quattrino. E per ciò mi son fitto in capo, amico mio dolce, tu non mi dia il giambo e volontariamente m'inganni; tanto chiaramente e tante sono le cose che all'animo mi si appresentano.

Ippia. Nessuno, o Socrate, saprà meglio di te, s'io faccia o no da burla, ove tu voglia dirmi, quali sono queste cose che ti si appresentano all'anima. Chè ragionando le ti appariranno un bel nulla. Non sarà infatti mai che tu trovi che una qualità ch'io non abbia nè tu, no' la possediamo poi amendue.

Socrate. Che di' tu, o Ippia? forse che tu ragioni diritto ed io non t'intenda. Ma ascolta anche più chiaramente ciò ch'io voglio dire: ecco a me pare che una data qualità ch'io non ho, e qual io non sono nè tu, pur sia possibile che amendue noi questa qualità possediamo; e per l'opposto rispetto quali no' siamo insieme ambedue, tale non sia cadauno in particolare.

Ippia. La meravigliosa riposta in vero che parmi tu dia, o Socrate, ben più ancora di quella che poco fa m'hai dato. E di fatto guarda qui un momento: forse che dove ambidue fossimo giusti, nol sarebbe eziandio cadauno di noi; ovvero dove 301. ingiusto fosse cadauno di noi, non saremmo pur tali ambidue? e dove sani ambidue e ciascuno sano? o altrimenti se malato, ferito, percosso, o da qualunque altro malanno colpito fosse cadauno di noi, non sottostaremmo all'istesso malanno ambi-

due? E ancora se no' fossimo d'oro o d'argento o d'avorio, o se ti piace meglio, se fossimo nobili, sapienti, pieni d'onori, o vecchi o giovani o che altro mai voglia nel mondo, ambidue, non ne verrebbe per grande necessità che fosse pur tale cadauno di noi?

Socrate. Certissimamente.

Ippia. Ma da vero, o Socrate, che 'l tuo male è di non guardare alle cose in universale, e lo stesso è di coloro, co' quali hai uso di disputare; vo' siete soliti, separando il bello e qualunque altro soggetto de' vostri discorsi, prenderlo separatamente in esame, ond' avviene che quanto v' ha di grande e quanto è intiero in natura, vi sfugga. Ed ora tanto vai lontano dal vero da credere che vuoi un accidente vuoi la stessa propria natura, che in due si ritrovi al tempo medesimo, non appartenga poi a cadauno de' due, o quella che a cadauno de' due s'appartenga, non si ritrovi poi in ambidue: tanto vo' siete insipienti, inconsiderati, stolidi e a ragionare impotenti.

Capo XXVI.

Socrate. Tal è, o Ippia, la condizione nostra, ma come si suol dir per proverbio, uno non è mai qual esser vorrebbe, ma quale sa essere. E per ciò tu ne fai gran giovamento ammonendoci di continuo; ed ora io voglio venirti mostrando, come veramente no' eravamo stolti, prima che da te questi ammonimenti ci fossero fatti: non te l' ho io da dire?

Ippia. Non dirai però cosa, o Socrate, ch' io già non sappia. Ch' i' vi conosco benissimo quanti siete che date opera al disputare. Ma se ti faccia piacere, parla.

Socrate. Sì 'l preferisco: tanto ciechi eravamo, o egregio, prima che così ci parlassi, ch' io riteneva, quanto a me e a te, che cadauno di noi fosse un solo, ma ciò poi che fosse cadauno di noi, nol fossimo ambidue noi; perchè non siamo uno solo, ma due. Tanto eravamo stolti. Ma ora tu n' hai insegnato che se ambidue noi siamo due, di necessità anche ciascuno di noi è due, se uno ciascuno e uno pure di necessità ambidue. Chè altrimenti non può essere, secondo Ippia ne insegna, per la perpetua ragione dell' essere; ma ciò che sieno i due, dover pur esser ciascuno e ciò che ciascuno pur anco i due. Ed io ora pienamente persuaso alle tue ragioni perfetta-

mente m' acqueto: se non che prima, o Ippia, ricordami questo solo un momento: forse che tu ed io siamo uno, ovvero tu sei due ed io pur due?

Ippia. Che vuoi mai dire, o Socrate?

Socrate. Questo appunto ch'io ho detto: perchè io ho timore di spiegarmi dinanzi a te chiaramente, avvegnachè tu t'adiri quando ti pare d'aver detto qualche gran cosa. Tuttavia dimmi un po': cadauno di noi non è uno solo e non sente in sè d'esser uno? 302.

Ippia. Sicuramente.

Socrate. E se è uno, non è impari cadauno di noi? non ammetti tu che uno è impari?

Ippia. Io sì.

Socrate. E dunque non siamo noi impari, essendo pur due?

Ippia. Ciò non potrebb' essere, o Socrate.

Socrate. Dunque ambidue pari: no?

Ippia. Certo.

Socrate. Ma che forse, perchè siam pari ambidue, per ciò stesso è pari anche cadauno di noi?

Ippia. No da vero.

Socrate. Non è dunque assoluta necessità, come tu or ora dicevi, che ciò che siamo ambidue, sia pur cadauno, nè ciò che cadauno, sian pure i due.

Ippia. No per queste cose che qui, ma sibbene per l'altra delle quali prima parlava.

Socrate. Mi basta bene, o Ippia. Ch'io mi contento in alcuni casi sia così, e in altri no. Perch' io diceva, se ti ricordi, onde questa discussione ha preso le mosse, che i piaceri i quali hannosi dalla vista e dall'udito, non sono già belli, perchè cadauno di essi abbiano questa tal qualità, ma non poi ambidue presi insieme, o inversamente ambidue sì e cadauno no, sì per quello che e ambidue insieme e cadauno son belli, per la qual cosa tu ammettevi che e ambidue e cadauno de' due fosser belli. E per questa ragione io credetti che per qualche cosa che in ambedue era, poichè erano belli ambidue, e' dovessero esser belli, e non già per qualche cosa che mancasse ad uno de' due. E lo stesso credo pur ora. Per ciò dimmi, come C. XXVII.

già dal bel principio: il piacere che si ha dalla vista e quello dell'udito, se amendue insieme son belli ed è bello ciascuno di essi, ciò che li fa belli, non sarà egli proprio d'ambidue essi insieme e di cadauno?

IPPIA. Sicuramente.

SOCRATE. Forse che per questo che cadauno di essi e ambidue sono piaceri, per questo dico son belli? ma per tale rispetto nulla men belli sarebbero anche tutti gli altri piaceri; da che nulla meno di questi ci son apparsi piaceri, se ben ricordi?

IPPIA. Ricordo benissimo.

SOCRATE. Ma per ciò ch' essi ci vengono dalla vista e dall'udito, per ciò fu detto che fossero belli.

IPPIA. Così appunto è stato detto.

SOCRATE. Ma guarda, s'io dico 'l vero: s'è detto, com' io ho bene in memoria, che è bello il piacere, non già ogni piacere, ma quello che venga dalla vista e dall'udito.

IPPIA. Vero.

SOCRATE. E non sta dunque che questa qualità qui è propria d'ambidue insieme e non di cadauno di essi? perchè cadauno di essi, come da principio dicevasi, non è da amendue i sensi prodotto; ma ambidue i piaceri presi insieme da ambidue i sensi e non già cadauno partitamente. È così?

IPPIA. Così.

SOCRATE. Non per ciò dunque che non sia comune a cadauno d'essi, è bello; perchè quello che si conviene ad entrambi, non è proprio di cadauno. Ond' avviene che si può dir per ipotesi che amendue presi insieme son belli, ma non però ciascuno di essi in particolare: o come dire altramente? non è necessità dire così?

303. IPPIA. E' pare.

C. XXVIII. SOCRATE. Affermiamo dunque che questi piaceri sian belli amendue presi insieme, e negheremo sia tale cadauno d'essi in particolare?

IPPIA. E perchè no?

SOCRATE. Questo parmi, o amico, l'impedisca, che v' erano bene per noi qualità inerenti a ciascuno, cotalchè se erano ad

ambidue, erano proprie eziandio di ciascuno, e se proprie di ciascuno, eziandio d'ambedue; e tali sono appunto tutte quelle che tu venisti enumerando. No?

IPPIA. Certo.

SOCRATE. Quelle invece che venni enumerando io, no. E in questa classe entra pur ciò che fa che una data cosa sia uno e due. È egli così?

IPPIA. Così è.

SOCRATE. Or dunque, o Ippia, di quale di queste due categorie ti pare sia il bello? di quella forse della quale hai tu parlato? cotalchè s'io son forte e tu pure, no' siam forti ambiduo; s'io son giusto e tu pure, così siamo giusti entrambi, e se entrambi, cadauno pur anche: e così all'istesso modo s'io son bello e tu pure, siamo belli ambidue, e per ciò che siamo belli ambidue, anche cadauno di noi? ossivero nulla vieta sia il caso medesimo di que' numeri, che presi insieme son pari, mentre cadauno di essi in particolare è dispari, o pari talora, o di quelli che singolarmente sono irrazionali, mentre poi presi insieme talora son razionali e talora irrazionali [21], e d'altri infiniti esempi ch'io ho detto mi si appresentano all'anima? Di quale delle due categorie tu di' che sia il bello? forse che tu pure la pensi, com'io la penso? Per me la mi parrebbe davvero la grande stoltezza che ambidue noi avessimo da esser belli e non poi cadauno di noi, o all'incontro cadauno in particolare sì e ambidue no; e così del resto. La senti tu com'io la sento, o altramente?

IPPIA. Al tuo medesimo modo anch'io, o Socrate.

SOCRATE. E tu fa' bene, o Ippia, perchè così ci risparmiamo una più lunga investigazione. Se il bello in fatti è di questa specie che qui, il piacere che ne viene dalla vista e dall'udito non saprebbe essere il bello; perchè questo procedere dalla vista e dall'udito fa belli tali due piaceri, ma non però cadauno di essi particolarmente; ciò che era impossibile come tu ed io siamo già rimasti intesi, o Ippia.

IPPIA. Certo, ne siamo già intesi.

SOCRATE. Egli è dunque impossibile che il piacere che si

ha per la vista e per l'udito, sia 'l bello, perchè se lo fosse ne procederebbe qualcosa d'impossibile.

IPPIA. Così è appunto.

C. XXIX. SOCRATE. Or su via da capo, ripiglierà a dire il nostr' uomo, poichè non vi siete arrivati, che dite dunque voi che sia questo bello proprio d'ambidue questi piaceri e pel quale preferendoli sopra gli altri tutti vo' li dite belli? E a me pare, o Ippia, che sarà forza rispondere, perchè di tutti quanti i piaceri sono i più innocenti e i migliori; così ambidue presi insieme come in particolare ciascuno. Saprestu dirgli un' altra ragione per la quale si differenzino da gli altri?

IPPIA. Io no, e sono i migliori di fatto.

SOCRATE. Voi dunque, seguiterà, venite a dir questo, che il bello è un piacer vantaggioso? e' n' abbiam tutta l'aria, risponderò io: e tu?

IPPIA. Anch' io.

SOCRATE. Ma non è vantaggioso, si farà egli a dire, ciò che ha per effetto il bene, e ciò che 'l bene produce, non ci è apparso diverso dal bene prodotto, sì che 'l discorso ritorna al medesimo punto di prima, perchè il buono non saprebbe essere 304. il bello, nè il bello il buono, essendo l'uno dall'altro per natura diverso? E noi dovremo sicuramente ammetterlo, o Ippia, se abbiam fiore di senno, perchè non si può negar ragione a chi ragiona diritto.

IPPIA. Ma tu poi, o Socrate, che giudizio fai di tutte queste cose qui? a me le paiono sbocconcellature e raschiature di discorsi, com' or ora ho detto, fatte a bocconcini. Quello che veramente è bello e che ha in sè valore, è d'esser capace a fare un bello e ben ordinato discorso in tribunale, in senato, e dinanzi qualunque altra magistratura a cui il discorso s'indrizzi, riuscendo a persuadere e ritraendosi non già con piccolo ma con grandissimo premio, la salvezza propria e delle proprie sostanze e degli amici. A questo sì che tu t' hai da mettere, lasciando andare tutte queste piccinerie se non vuoi passare per uno stolto che s'occupi, com' ora hai fatto, di cose da nulla e di corbellerie.

C. XXX. SOCRATE. Ippia dolcissimo, tu se' ben felice sapendo in che

abbia da occuparsi un uomo, ed essendotene tu stesso già a lungo occupato, come dici. A me invece è toccato, come pare, un cattivo destino; ch' i' vo' sempre errando con la mente e mi trovo di continuo nel dubbio, e quand' io mi fo a mostrare il mio dubbio a voi sapienti, i' n' ho sempre ricambio di dure parole dopo avervi mostrato la condizione mia. Vo' mi dite di fatto ciò sempre che ora ho inteso da te, che le sono stoltezze, piccinerie e cose da nulla quelle a cui dò opera; e quando poi persuaso da voi, i' parlo a modo vostro, che la cosa di gran lunga più importante è d'esser capace a fare un bello e buon discorso e riuscire vuoi in un giudizio o vuoi in qualunque altra assemblea, da gli altri cittadini o da quest' uomo medesimo che mi fa sempre il correttore, i' ne sento d'ogni maniera; sendo ch' e' mi sia vicino per sangue ed abiti nella mia medesima casa. Allorchè dunque io torno a casa mia ed egli m'ode così parlare, dimandami, s'io non sento vergogna d'aver ardimento di ragionare intorno alle belle instituzioni, avendomi tanto chiaramente provato quanto al bello ch' io non so nemmeno quel che si sia. E di vero, dice egli, come saprai tu conoscere, se uno abbia fatto un bel discorso o no, ovvero un' altra azione qualunque, non conoscendo il bello che sia? E da che tu sei in tale stato, credi tu che la vita sia per te tanto miglior che la morte? Così mi tocca, secondo che già ti diceva, d'aver male parole ed ingiurie da voi e da lui ugualmente; ma forse ella è necessità ch' io tolleri questa sorte: chè non sarebbe poi strano io ne avessi profitto. E veramente mi pare, o Ippia, dalla conversazione d'ambedue voi aver avuto profitto, per ciò che parmi d'avere inteso quello che valga il proverbio « le cose belle sono sempre difficili » (22).

ANNOTAZIONI

(1) Nell'ordinamento di Trasillo è l'ultimo dialogo della VI. tetralogia. Lo Chaignet errando lo ha detto il primo della VII. che è invece l'Ippia minore.

(2) Elide, la patria d'Ippia, fu la capitale del piccolo stato omonimo nel Peloponneso, Ἦλις ovvero Ἠλεία, che si stendeva su le coste dell'Ionio tra il Lariso a settentrione, il quale separavalo dall'Acaia e il Neda a mezzodì che segnava il confine della Messenia; da levante poi era chiuso da' monti d'Arcadia. Nel piccolo stato distinguevansi, a così dir, tre provincie: la Elide propria a settentrione o la «Κοίλη Ἦλις» fino al promontorio Ichthys, la Pisatide dall'Ichthys al fiume Alfeo, e a mezzodì la Triphylia. Le città dell'Elide risalgono tutte ad una remota antichità e si trovano nominate una ad una ne' poemi omerici; tuttavia non conseguirono mai storica celebrità, perchè la sola questione che ha agitato questa parte dell'Ellade è stata quella della presidenza de' solenni giuochi d'Olimpia, che era pure il luogo più celebrato di tutta l'Elide. La città che fu patria al Sofista, al tempo di Pausania, era tra le più belle dell'Ellade; aveva il famoso ginnasio soprannominato Xystos, un'agora che serviva eziandio da Ippodromo e l'Hellanodicaeon o un edificio speciale per l'istruzione de' presidenti de' giuochi. Il luogo d'Elide oggi è occupato da due o tre villaggi detti Paleopoli e dell'antica città non restano se non ruine, un fabbricato quadrangolare all'esterno ed internamente ottangolare e pochi frammenti di scultura.

(3) Ho preferito la interpretazione dello Stallbaum a quella dell'Heindorf.

(4) Nel Proemio al Gorgia è stato discorso abbastanza dell'appresentarsi del Sofista al βῆμα d'Atene sotto l'arcontato d'Euclide nel secondo anno dell'Ol. LXXXVIII. 427. a. C.

(5) Cf. Carmide pag. 163. d. Protag. pag. 341. a. (vedi anche la nota 134. a quel dialogo) Menone pag. 96. d. Ugualmente anco in appresso nel Cratilo pag. 384. c. troveremo così indicate le relazioni di Socrate con Prodico.

(6) Riferisco qui tradotto in italiano quanto il Boeckh ha scritto nella sua Staatshaushaltung der Athener in proposito degli onorarii

de' Sofisti. Er. Band. S. 170. Zweite Ausg. «Al tempo di Socrate era già entrato nell' uso di pagare l' insegnamento de' mestieri, delle arti e della medicina. (Cf. Menone pag. 90. B.). Ogni tribù aveva il dovere di tenere maestri per una parte dell' insegnamento musicale e ginnastico; ed essa medesima invigilava su le lezioni che ricevevano i suoi propri giovani. Nelle altre scuole gli allievi pagavano, ma ignorasi quanto pagassero. Le leggi di Caronda, se pure la citazione di Diodoro non è una pretta invenzione, stabilivano una retribuzione pe' maestri di scuola. Coloro poi che facevano professione d' insegnare la sapienza e l' oratoria, o i sofisti, in tempi più bassi furono pagati dallo stato; ma sul principio ricevevano grosse somme da' loro propri uditori al modo medesimo de' poeti lirici, la cui vena aveva bisogno d' essere eccitata dall' oro. Protagora d'Abdera, si dice, sia stato il primo ad insegnar per danaro; e per una compiuta istruzione faceva pagar 100. mine. Lo stesso si dice di Gorgia e di Zenone d' Elea; ma il primo non lasciò se non 1000. stateri (cf. proemio al Gorgia § II.) e il secondo per più rispetti non somigliava a un sofista. Mettendo a sì caro prezzo la sapienza, non è meraviglia si sia eziandio mercanteggiato per ottenere condizioni migliori; ciò tuttavia non deve affatto meravigliare noi che facciamo un uguale commercio co' nostri libri. Ippia (com' è detto nel nostro luogo appunto) seguendo ancora Protagora in una peregrinazione per la Sicilia vi guadagnò 150. mine e fin 20. in una piccola città, senza aprirvi, come pare, un corso regolare. Ma a un po' per volta il gran numero de' maestri fece abbassare i prezzi. Al tempo di Socrate, Eveno da Paro si contentò di 10. mine; e per la stessa somma Isocrate insegnava tutte le parti dell' eloquenza. Al tempo di Licurgo oratore sembra che questo fosse l' onorario corrente d' un maestro d' eloquenza. Finalmente anche i discepoli della scuola di Socrate si dettero ad insegnar per danaro e 'l primo che lo facesse, dicesi sia stato Aristippo. Eranvi poi anche particolari adunanze scientifiche per le quali faceasi pagare, come usava Prodico, 1. 2. 4. e fino 50. dramme per ciascun uditore».

(7) Di qui abbiamo la notizia che non ci è data altronde, de' viaggi di Protagora e d' Ippia in Sicilia.

(8) Ἴνυκος o Ἴνυξ. Di questa ignota cittadella di Sicilia troviamo un altro ricordo soltanto in Erodoto VI. 24.

(9) Le parole chiuse tra parentesi quadre ritengo una glossa co' migliori editori.

(10) Delle ricchezze de' Lacedemoni a questo tempo vedi l'Alcib. mag. pag. 122. c. Cf. Aristotele Politici II. 7. Polibio VI. 47. 48.

Vedi come industriosamente abbia imitato tutto questo cominciamento del dialogo il nostro Tasso. Il buon Ruscelli, che è l'Ippia del Tasso e che, com' ogni uomo di lettere italiano, anco de' nostri tempi, si querela perchè sia «più ricco di favori e di conviti che di

facoltà ed oltre a quegli ornamenti che posson far riguardevole la persona e la casa, poche son quelle cose che gli avanzino o più tosto che gli bastino», ha pur egli fatto saggio del valor suo nelle città d'Italia prima di tornare a Napoli, ov'è tenuto il dialogo, e «volentieri fu ascoltato in Roma, in Toscana, in Venezia, in Napoli ed in Sicilia». Ma a Roma «grandissimi onori erano fatti a chi disputava se 'l papa avesse autorità sovra il concilio o se la residenza de' vescovi fosse *de jure divino*»; a Napoli «erano in maggior pregio i musici ed i cantori o pure i lottatori e gli schermitori ed i maestri di cavalcare»; e a Venezia «per alcun breve spazio di tempo attese alla correzione delle stampe e procurò che i libri da lui stampati fossero i più belli e i meglio intesi di tutti gli altri».

I dialoghi di Torquato Tasso a cura di Cesare Guasti. Firenze Le Monnier 1859. vol. III. pag. 554. e seg.

(11) «Luxurie dissolutisque moribus infamata regione. Nota est Συρακουσία illa τράπεζα καὶ Σικελικὴ ποικιλία ὄψων, de Rep. III. 404. d. Cf. Plat. Ep. VII. pag. 326. b.» Heindorf.

(12) Tutto questo luogo è pieno di vis comica. A' Lacedemoni, tenaci conservatori che sono, dilettano le anticaglie e l'archeologia.

(13) È l'esordio della cicalata sofistica ov'era detto della occasione di essa.

Filostrato, ed. c. pag. 495., parla di questa scrittura d'Ippia, Τρωϊκὸς διάλογος οὐ λόγος, ma s'egli l'avesse proprio letta, può dubitarsi.

(14) Probabilmente lo splendido ospite del Sofista, come sospettò il van Prinsterer. Prosopogr. Platon. pag. 94.

(14 bis) «La bellezza è la bella vergine, che fa belli i pensieri e l'invenzioni del poema, belli i sospiri, belle le lagrime, i dolori e le passioni amorose; bella ancora la morte, e le ferite che per lei si sostengono; bella l'aria, la terra, i fiumi, i fonti, i giardini, le selve, le valli, i monti, le spelonche, e tutto ciò che le s'appressa; ed a guisa del sole, illustra con la sua luce tutte le cose vicine».

Dialoghi di Torquato Tasso a cura di Cesare Guasti. Vol. III.

(15) Luogo indubbiamente guasto e non per anco sanato dopo ripetuti tentativi de' critici. L'Hermann ha creduto emendare sopprimendo.

(15 bis) A che burlevole oracolo qui si accenni è noto per lo Scolio all'Id. XIV. di Teocrito v. 48. e seg.

(16) Non ti pare che l'ardimento comico sia soverchio?

Affermerei che tale sia sembrato al Tasso, «il quale, dopo che ha fatto dimostrare dal suo Minturno al Ruscelli, che la Bellezza non è, com'egli stimava, la bella vergine, nè il decoro, nè inganno, nè tirannide, nè violenza, nè potenza, nè regno solitario, nè quel che giova: passa ad esaminare s'ella sia quel che piace spezialmente a' sensi della vista e dell'udito: e riprovata ancora questa diffinizione,

e rifiutata insieme l'altra, ch'ella sia proporzione delle parti; mostra più tosto, alla maniera usata alcune volte da Platone ne' suoi dialoghi, quel ch'ella non sia, che quel che sia. Determina bene, che la vera Bellezza non è nelle cose corporee e materiali, e riprova l'opinione de' Peripatetici, che la riposero nella materia. Quindi passa il Minturno, con dottissimo ed utilissimo discorso, a dimostrare, che tutte le cose terrene e mortali per la loro instabilità son false, e che l'uomo non è vero uomo, facendo in sè tanto mutazioni; e che si può dire che siano, in un certo modo, falsi i pianeti medesimi; e che le feminili bellezze particolarmente son fraudi e bugie, e che la vera Bellezza è nella natura angelica, o nell'anima umana, che si purga: e dimostrandoci con l'esempio della signora donna Giovanna d'Aragona, a cui il Ruscelli aveva dedicato un libro con titolo di Tempio, come l'anima umana purgandosi divenga bella, con una acconcia esortazione ci ammonisce a fuggire tutti i piacevoli obietti, ed a chiuder gli occhi per non riguardargli. Ma il Ruscelli mostra di non acquetarsi del tutto alle ragioni del Minturno, e torna ad approvar quella diffinizione della Bellezza, ch'era stata poco avanti dall'istesso Minturno riprovata; cioè, ch'ella sia proporzione e misura di cose c'hanno parti dissimili: e loda di nuovo le bellezze della sua signora, ch'era una delle figliuole del Marchese del Vasto; onde al fine il Minturno gli dice, ch'egli creda a suo senno, ma che la sua opinione non lo privi di senno, per cagione della liberalità che seco usava il già detto Marchese. Ed in questo modo gentilmente lo ripiglia, che, a guisa degli antichi sofisti, abbia maggior riguardo, nell'esporre le sue opinioni, all'utile ch'egli ne trae, che al costume di filosofo, che ami ed insegni il vero». L. c.

(17) Delle opere chrisoelephantine dell'arte antica non è uopo parlare al lettor di Platone.

Cf. Müller Handbuch d. Archäol. § 115.

(18) Della origine della imprecazione *βάλλ' ἐς μακαρίαν* non sappiamo nulla di certo.

Anche su la lezione di tutto questo luogo si è disputato; noi ci siamo attenuti alla volgata con la quale concorda anche la traduzione Ficiniana.

(19) La nota dottrina *οὐδένα ἑκόντα κακὸν εἶναι.* Cf. Protagora p. 345. e. Politeia IX. p. 589. c. Timeo pag. 86. d. Leg. V. p. 731. c.

(20) Contro questo luogo sospettò lo Schleiermacher e gli tenne dietro lo Stallbaum ed altri; ma dopo 'l riscontro col Gorgia p. 495. d. ogni sospetto è infondato.

(21) La interpretazione che ho accolto, si fonda su la dottrina d'Euclide X. Def. I. 2.

Riporto la nota dello Schleiermacher al nostro luogo «*ἄῤῥητον* ist eigentlich was sich in Zahlen nicht aussprechen lässt, also der

Einheit incommensurabel ist, wie alle Wurzeln von Quadraten, welche zwischen die natürliche Quadratreihe fallen. Natürlich hat man dann unter dem «beide zusammen» nicht die Addition zu verstehen, sondern die Construction eines Rechteks. Denn wenn $\sqrt{2}$ und $\sqrt{8}$ die *ἄῤῥητα* **sind, so ist nicht $\sqrt{2}+\sqrt{8}$ ein** *ῥητόν*, **sondern $\sqrt{2}\times\sqrt{8}=\sqrt{(2\times8)}$. Eben so nun wäre das** *συναμφότερον* **aus $\sqrt{5}$ und $\sqrt{3}=\sqrt{(5\times3)}$ immer wieder ein** *ἄῤῥητον*.

(22) Riporto lo Scolio a questa sentenza che ben di frequente ricorre in Platone: «Περίανδρος ὁ Κορινθίων δυνάστης κατ᾽ἀρχὰς δημοτικὸς ὢν ὕστερον εἰς τὸ τύραννος εἶναι μετῆλθε. τοῦτο Πιτταχὸν ἀκούσαντα, τότε Μιτυληναίων δυναστεύοντα, καὶ δείσαντα περὶ τῆς ἑαυτοῦ γνώμης καθίσαι τε ἐπὶ τὸν βωμὸν ἱκέτην καὶ ἀπολυθῆναι τῆς ἀρχῆς ἀξιοῦν. τῶν δὲ Μιτυληναίων πυνθανομένων τὴν αἰτίαν, εἰπεῖν τὸν Πιτταχὸν ὡς χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι. τοῦτο δὲ μαθόντα Σόλωνα εἰπεῖν, χαλεπὰ τὰ καλά, καὶ ἐντεῦθεν εἰς παροιμίαν ἐλθεῖν· οἱ δὲ ἐπὶ τοῦ ἀδυνάτου τὸ χαλεπὸν ἀκούουσιν· ἐπὶ πάντων γὰρ γενέσθαι ἀγαθὸν ἀδύνατον».